LA CULTURA 92

Dario Sabbatucci

Divinazione e cosmologia

IL SAGGIATORE

Una via inedita per penetrare nell'universo storico-culturale dell'antichità la si può imboccare inoltrandosi nel mondo affascinante delle pratiche divinatorie. Che relazione c'è fra divinazione e visioni cosmologiche? Il libro risponde all'interrogativo di fondo concentrandosi in particolare su due poli di riferimento, la Cina e Roma, ma illustrando elementi significativi anche di altre civiltà: Grecia, Egitto, Mesopotamia, Africa occidentale, area subartica. Guidato da un'erudizione sterminata e rivelando una straordinaria padronanza del complesso argomento, Dario Sabbatucci offre un contributo singolarmente originale alla comprensione critica delle nostre radici culturali.

Dario Sabbatucci *è nato a Piaggia di Sellano (Perugia) nel 1923. Allievo di Raffaele Pettazzoni, è ordinario di Storia delle religioni alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma «La Sapienza». Fra le sue numerose opere ricordiamo* Saggio sul misticismo greco *(1965)*, Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana *(1975)*, Il mito, il rito e la storia *(1978)*, Sui protagonisti di miti *(1981)*, Da Osiride a Quirino *(1984)*, Mistica agraria e demistificazione *(1986)*, Sommario di storia delle religioni *(1987) e, nelle edizioni del Saggiatore,* La religione di Roma antica *(1988)*.

In copertina: un particolare da un dipinto attribuito a Chang Seng-Yu, inizi del VI sec. Osaka, Museo Municipale.

ISBN 88-04-29680-1

35000
MONDADORI

LIBRARIUS
lege · relege · intelleges
http://librarius.one/

Dario Sabbatucci

Divinazione e cosmologia

IL SAGGIATORE

ISBN 880429680-1

© 1989 Arnoldo Mondadori S.p.A., Milano
I edizione il Saggiatore, marzo 1989

Sommario

VII *Introduzione*

Parte prima
IL MONDO DA SCRIVERE

5 I Il taigitu e lo sfero
14 II Cosmogonia achilleomantica
26 III Aritmosofia
39 IV L'achilleomanzia celata
50 V Tempo e spazio
63 VI Yang, Yin, numerologie
73 VII Divinazione e regalità
89 VIII Il culto degli antenati

Parte seconda
IL MONDO DA LEGGERE

105 I Ricapitolazione storico-culturale
111 II Dodici dèi e sedici *odu*
127 III Il re e la legione
141 IV La lettura delle sorti
154 V La fortuna di Servio
165 VI I Libri Sibillini
175 VII Decemvirato
184 VIII Un cosmo chiamato *civitas*
197 IX Divinazione e cosmologia

207 *Indice analitico*

Introduzione

Nel *De divinatione* di Cicerone sono raccolti tutti i problemi che l'esistenza di pratiche divinatorie hanno posto alla filosofia greca; ma è un romano a parlarne e non un greco. Vale a dire: l'atteggiamento di Cicerone nei riguardi della divinazione già induce a distinguere tra cultura greca e cultura romana.

La stessa denominazione dell'oggetto trattato – che egli definisce « presagio (*praesentio*) e conoscenza (*scientia*) del futuro » – serve a Cicerone per differenziare greci e romani. Dice (1,1): « Come noi meglio dei greci abbiamo denominato molte cose, così a questa importantissima cosa i nostri antenati hanno dato il nome [di divinazione] derivandolo dagli dèi, mentre i Greci [che l'hanno chiamata mantica], stando a Platone, lo hanno derivato dal furore estatico ». Ora, quel che ci interessa non è se l'etimologia platonica sia esatta o no, ma è la contrapposizione di due culture fondata su due modi diversi di intendere la divinazione. Interessa in quanto il problema impostato da questo libro è appunto quello di stabilire una relazione tra pratiche divinatorie e sistemi di valori, precisamente i sistemi di valori che chiamiamo culture.

Un sistema di valori determina una altrettanto sistematica concezione del mondo, ovvero una cosmologia. A livello più elementare la cosmologia sembra equivalere ad una « descrizione » del mondo; potrei dire: una rappresentazione del mondo in termini di « scrittura ».

Posso dare l'idea che stia giocando sulla parentela etimologica tra descrivere e scrivere; ma non è così, o almeno non è un

gioco di parole. Il latino *descriptio* non è concettualmente separabile dalla *scriptura*; se vogliamo dare un senso a questa connessione, diciamo che i romani intesero la descrizione come la traduzione di un oggetto in un disegno capace di rappresentarlo (il che è proprio della scrittura ideografica o pittografica), anche se non di disegni si trattava, bensì di segni (scrittura alfabetica) che rappresentavano gli oggetti con la mediazione della parola.

Si tenga comunque presente che l'assunzione del modello « scrittura » per l'interpretazione di certe pratiche divinatorie non ha orientato sin dall'inizio la presente ricerca, ma, come il lettore vedrà, ci è stato suggerito ad un certo punto dalla stessa materia trattata. Dopo di che ci è parso vantaggioso usarlo, impostando la ricerca sulla relazione-contrapposizione tra il modello « scrittura » e il modello « lettura » ai fini di una connotazione significativa di due diversi tipi di consultazione divinatoria. Quindi, in relazione al rapporto che cercavamo tra divinazione e cosmologia, i due tipi si son rivelati due diversi modi di porsi di fronte al mondo: come se si trattasse di un « mondo da scrivere » oppure di un « mondo da leggere ». In verità, restando ai termini della divinazione, si tratta in entrambi i casi di un « mondo da indovinare »: nel primo caso lo si indovina scrivendo, come una realtà sempre mutevole da fissare per iscritto ogni volta che la si debba contattare; nel secondo caso lo si indovina leggendo, come una realtà fissata una volta per sempre con cui si entra in contatto mediante l'osservazione diretta.

L'equiparazione del « mondo da indovinare » ad un « mondo da scrivere » o « da leggere » ha il merito di neutralizzare il giudizio negativo che la nostra cultura attribuisce alle pratiche divinatorie. Non che si voglia rivalutare la divinazione, ma almeno la si può studiare senza pregiudizi eurocentrici relativizzandola alle culture presso la quali la divinazione ha avuto o ha una importanza fondamentale. Non sono culture inferiori alla nostra perché praticano la divinazione, ma sono soltanto culture diverse dalla nostra che ha respinto o comunque emarginato la divinazione tanto dal punto di vista civico

quanto dal punto di vista religioso (infatti il cristianesimo non prevede preti-indovini né, in genere, una funzione divinatoria).

Il problema storico (e non fenomenologico!) della divinazione – ossia il nostro problema – è quello della funzione che essa ha nella edificazione delle culture in cui si trova documentata, vuoi come prodotto originario vuoi come acquisizione in un processo acculturativo. Invece il problema filosofico – naturalmente non dei nostri tempi, ma dei tempi in cui la divinazione era una componente culturale – fu quello di stabilire l'attendibilità delle pratiche divinatorie.

Il problema della divinazione fu impostato dalla filosofia greca in stretta connessione con le cosmologie delle singole scuole di pensiero. Per esempio: gli stoici prospettavano un mondo governato dagli dèi, e conseguentemente ritenevano attendibile una divinazione intesa come comunicazione del divino con l'umano. Ma c'era chi dubitava anche dell'esistenza degli dèi, come ad es. alcuni accademici, e perciò negava l'attendibilità di un ricorso a pratiche divinatorie per poter comunicare con essi. Non dimentichiamo che la filosofia greca nasce e si svolge in una cultura politeistica; donde si spiega la riduzione agli dèi di ogni argomentazione pro o contro la divinazione. Giudicando col nostro metro, diremmo che veniva messa in discussione la religione più che la divinazione in sé. Peraltro non avrebbe avuto senso allora parlare della divinazione in sé, come credo che non lo abbia oggi; è appunto questa convinzione che mi ha indotto a studiare la divinazione correlandola alle cosmologie storiche.

Noi oggi relativizziamo la divinazione a determinati sistemi cosmologici, senza lasciarci implicare in un giudizio di valore né sulla divinazione, né sui sistemi cosmologici stessi; almeno è quanto ho cercato di fare in questo libro. Loro, gli antichi, relativizzavano la divinazione alla religione, proprio allo scopo di giungere ad un giudizio di valore tanto sulle pratiche divinatorie quanto sulla religione che tali pratiche contemplava; almeno così fa Cicerone che, pur parteggiando per gli accademici, si fa uno scrupolo religioso di « assentire con troppa

leggerezza » alle contestazioni « acute e ricche di argomenti » rivolte dall'accademico Carneade agli stoici, i quali, come si è detto, vedevano nella divinazione un modo di mettersi in contatto con gli dèi. Dice Cicerone: « Fare affermazioni avventate è sbagliato e comunque brutto trattando di qualsiasi cosa, ma soprattutto lo è quando si deve giudicare sul credito da attribuire agli auspici [il rito divinatorio ufficiale dei romani] e alla religione; infatti c'è il rischio che negandolo si pecchi d'empietà, ma ammettendolo si resti legati ad una superstizione da vecchiette » (*De divinatione*, 1,4). Noi non rischiamo l'empietà, ma non per questo siamo esenti da rischi.

Per noi non è questione di fede religiosa; anzi la nostra religione ci induce a tenere per superstizione ogni tipo di pratica divinatoria. Ma il rischio per noi è quello a cui ho già accennato parlando di pregiudizi eurocentrici. Voglio dire: visto che nella nostra cultura (cristiana) la divinazione è classificata come superstizione, siamo indotti a ritenerla tale anche nelle culture diverse dalla nostra, ovvero in sistemi di valore differenti dal nostro sistema.

Si faccia attenzione: non dico del cristiano che ritiene false e bugiarde le altre religioni, come falsa e bugiarda è la superstizione, ma dico di una mentalità acquisita nel corso di tanti secoli che non risparmia neppure il non credente. Si dirà: il non credente nega la religione e quindi a maggior ragione dovrebbe negare la divinazione, indipendentemente dalla mentalità che nella nostra cultura accomuna il credente e il non credente. Oppure: per il non credente la stessa religione è superstizione, e allora perché non dovrebbe giudicare superstiziosa la divinazione? Ma non è così semplice.

La valutazione aconfessionale è di tipo morale: per essa la divinazione è un disvalore che sta alla pari con il gioco d'azzardo. Ecco, appunto il gioco d'azzardo, che niente ha a che fare con la religione, e che è condannato tanto dal credente quanto dal miscredente. C'è una connessione analogica e storica tra divinazione e gioco d'azzardo (si pensi per es. alle carte con cui si può fare sia divinazione che gioco d'azzardo): il « fortuito » che in entrambi i casi opera a discapito di un esercizio della

volontà. Anche di ciò si parlerà in questo libro; qui basti avervi fatto cenno per chiarire il pregiudizio da cui rischiamo di essere condizionati.

Si tratta di un condizionamento tuttaltro che innocuo, almeno per quel che riguarda gli studi storico-religiosi, sin dalla loro fondazione come disciplina scientifica. Dirò di Edward Burnett Tylor, uno dei padri fondatori della storia delle religioni. A lui spetta il merito di avere allargato il concetto di religione ben oltre i limiti in cui lo si teneva al suo tempo. Ma nonostante ciò non se l'è sentita di includere nella considerazione positiva di una religione le pratiche divinatorie, ma le ha relegate nella considerazione negativa della magia, che per lui è « una delle menzogne più dannose che hanno afflitto l'umanità » (*Primitive culture*, v ed., Londra 1913, vol. i, pp. 112 sg.).

Sarà insolito e magari difficilmente accettabile parlare della divinazione in termini di « scrittura » e « lettura » del mondo; ma è comunque meglio che parlarne in termini di « verità » e « menzogna », o di « utilità » e « danno ».

Divinazione e cosmologia

Parte prima

Il mondo da scrivere

I. Il taigitu e lo sfero

1. La pratica divinatoria cinese nota col nome di achilleomanzia ha prodotto una cosmologia fondata sulla composizione-relazione dei seguenti elementi: cielo, terra, fuoco, acqua corrente, vento, tuono, monti, acqua stagnante. Vedremo più in là il procedimento achilleomantico, così chiamato perché basato sulla manipolazione di steli d'achillea. Per il momento soffermiamoci sulla produzione cosmologica, sul numero e la qualità degli elementi cosmici.

Parlare di produzione cosmologica nel caso della achilleomanzia ha senso perché la consultazione achilleomantica – come in genere la divinazione fondata sull'osservazione di un esito fortuito, per es. una gittata di dadi (cleromanzia) – non presuppone un cosmo già fatto, una volta per sempre, in quanto fondato da un mito cosmogonico; presuppone invece un cosmo in fieri, « fondato » o, se vogliamo, scoperto, rivelato, di volta in volta, dal rito divinatorio. Il rapporto tra mito e rito, nello specifico, va riguardato nei termini della contrapposizione tra necessità e contingenza. Un determinato mito cosmogonico, cioè un mito che racconta la nascita del mondo, è contingente; tant'è che può avere numerose varianti in una medesima cultura; invece il suo oggetto, il mondo, è necessario, ossia non cambia mai, ma resta tale e quale l'ha fatto l'evento mitico, qualsiasi evento mitico. Al contrario, un determinato rito divinatorio ha tutti i caratteri della necessità: resta sempre uguale, deve restare invariato, altrimenti non funzionerebbe; contingente, è invece il suo oggetto, cioè il responso correlato alla circostanza della consultazione.

Nell'achilleomanzia la necessità è data, in prima istanza, dalle possibili combinazioni di due segni alternativi, tipo « testa e croce », o « pari e dispari », in un sistema a tre segni che chiamiamo trigramma. I segni alternativi sono: una linea continua (—) detta *yang*, che qui può significare « dispari »; una linea spezzata o una coppia di linee più corte (– –) detta *yin*, che qui può significare « pari ». La necessità è d'ordine matematico, in quanto il numero delle combinazioni non può essere che 8, ossia l'alternativa yang/yin proposta tre volte ($8 = 2^3$). Il numero delle combinazioni, dunque, fornisce la quantità degli elementi costitutivi del cosmo: appunto gli 8 indicati sopra. Questi sono gli 8 trigrammi possibili correlati agli elementi cosmici:

— — —	– – – –	— — —	– – —	— — —	– – – –	— — —	– – —
cielo	terra	fuoco	acqua corrente	vento	tuono	monti	acqua stagnante

Se il numero degli elementi cosmici è oggettivamente necessario, in quanto risponde a due elevato al cubo, la loro denominazione è certamente arbitraria, o ha una necessità d'altro ordine: storico-culturale anziché matematico. È una denominazione che muove dalla contrapposizione tra cielo (tutto yang) e terra (tutta yin); ordina poi ogni cosa in tre coppie di opposti variamente partecipi del cielo-yang e della terra-yin, secondo una propria logica dipendente dalla contrapposizione cielo/terra. Ecco la logica in questione:

1) il fuoco, con un segno yin tra due segni yang, è contrapposto all'acqua corrente che ha un segno yang tra due segni yin: il fuoco è di natura più celeste che terrestre (come la luce), mentre l'acqua corrente, che sgorga da terra, è più terrestre che celeste;

2) il vento, con due segni yang sovrapposti a un segno yin, si contrappone al tuono che ha due segni yin sovrapposti a un segno yang: il primo è più aereo o sottile del secondo, pur essendo entrambi di natura celeste;

3) i monti, con un segno yang su due segni yin, si contrappongono all'acqua stagnante che ha un segno yin su due segni

yang: i monti hanno una sostanza terrestre eppure si levano verso il cielo, così come l'acqua stagnante ha una sostanza celeste, in quanto cade dal cielo, eppure giace sulla terra.

Ancora una necessità, che diremmo di seconda istanza rispetto alla necessità matematica di prima istanza: la quadripartizione cosmica, quale risulta dal fatto che le coppie di opposti sono 4, nonché dalla riducibilità degli 8 elementi a 4 sostanze fondamentali: aerea (cielo e vento), ignea (fuoco e tuono-lampo-fulmine), acquatica (acqua corrente e acqua stagna) e tellurica (terra e monti).

L'insieme di necessità di prima e di seconda istanza produce una cosmologia, una rappresentazione stabile del mondo che potremmo considerare la teoria achilleomantica: una nozione che viene *prima* della nozione, il responso, che scaturirà dalla pratica divinatoria. Rispetto alla rappresentazione stabile (o, più precisamente, inerte) del mondo sono inerti anche i trigrammi, e si dice allora che stanno « in riposo ». Ora, la pratica achilleomantica ha per fine il responso e non il presupposto cosmologico; non risponde al quesito « come è fatto il mondo? » ma risponde al quesito « come mi debbo comportare in questo momento cosmico? ». La relazione tra cosmologia e responso achilleomantico è tutta qui.

È sottinteso che il mondo non è sempre uguale ma muta ad ogni momento. Il comportamento individuale deve tener dietro alla « mutazione » (in cinese *i*); donde il titolo di *I King* (*Sommario delle Mutazioni*) al testo che tratta la teoria e la pratica achilleomantica, il cui nucleo si fa risalire al VII o al VI secolo avanti Cristo.

L'achilleomanzia risolve il problema di un comportamento adeguato alle mutazioni cosmiche o situazionali. Lo fa togliendo i trigrammi dal « riposo » e mettendoli in azione; dall'azione scaturiranno due trigrammi: il primo, possiamo dire, fornisce il carattere del momento cosmico che ha richiesto la consultazione; il secondo caratterizza la condizione dell'interrogante. Il responso è fornito dunque da un esagramma, la cui lettura è tipicamente nozionale e richiede pertanto una « scienza » specifica. Si tratta sempre di un responso articolato, ma comun-

que orientato da un solo principio informatore: è positivo o negativo in dipendenza del grado di armonia tra i due trigrammi. Gli esagrammi, ossia le combinazioni possibili degli 8 trigrammi, sono 64 ($= 8 \cdot 8 = 2^6$).

2. Ricordiamo la formulazione cosmologica di Empedocle di Agrigento (V sec. a.C.): *a*) il mondo si compone di 4 elementi: aria, fuoco, acqua, terra; le stesse 4 sostanze elementari della cosmologia achilleomantica; *b*) ciò che esiste risulta dalla varia combinazione dei 4 elementi, dovuta a due processi opposti: aggregazione promossa da « amore » (*philia*) e disgregazione promossa da « odio » (*neikos*); l'alternativa philia/neikos sta qui al posto dell'alternativa yang/yin cinese, ma senza corrispondenza semantica; *c*) la realtà cosmica è ciclica: a partire da un momento dominato da philia, in cui tutti gli elementi sono aggregati in un unico « sfero » (*sphairos*) indifferenziato, comincia la prevalenza di neikos su philia e il conseguente processo di disgregazione o differenziazione; raggiunto l'ultimo stadio della disgregazione, ricomincia a prevalere philia che gradualmente riporta ogni cosa alla condizione di « sfero »; e così via per l'eternità. Il punto *c* non sembra trovare riscontro in achilleomanzia, tranne che per la concezione di un mondo in divenire, in continua mutazione.

Ferme restando le riserve già espresse, non c'è dubbio che sussiste una certa analogia tra il cosmo achilleomantico e quello empedocleo. Il che induce ad una comparazione più approfondita dei due sistemi. Lo farò cercando di ricavare risultati storicamente (e non fenomenologicamente) validi.

Abbiamo detto della corrispondenza tra numerazione e denominazione degli elementi cosmici, sempre che per l'achilleomanzia si considerino le quattro coppie in luogo delle otto unità. Si può dunque dire che la numerazione e la denominazione (aria, acqua, terra, fuoco) degli elementi è una realtà culturale esteriore (o anteriore) tanto all'achilleomanzia quanto ad Empedocle. Si tratta di una nozione che né l'achilleomanzia né Empedocle producono, ma eventualmente suppongono o, meglio, conoscono come dato tradizionale.

Ora vediamo che l'achilleomanzia si distacca più di Empe-

docle dal dato tradizionale, in quanto duplica gli elementi (2 per ogni elemento empedocleo) portandoli da 4 a 8. Per cogliere il senso di questo distacco, restando nella logica dei numeri, è necessario conferire al numero 4 una realtà matematica rapportata alle alternative (yang/yin, philia/neikos) che fondano il procedimento achilleomantico e la filosofia di Empedocle. Dirò allora che il 4 deriva dalle possibili combinazioni di due varianti, per es. + e −, le cui quattro combinazioni sono: + +, − −, + −, − +. Tale essendo il presupposto matematico, Empedocle non se ne scosta, mentre l'achilleomanzia va un grado oltre e passa da 2^2 a 2^3, passa da una semplice combinazione binaria ad una più complessa combinazione ternaria.

L'alternativa yang/yin, si è detto, non corrisponde semanticamente all'alternativa philia/neikos. Poco male, perché in funzione aleatoria una qualsiasi coppia di opposti raggiunge il suo scopo. Il fatto è, invece, che Empedocle – questa volta lui e non l'achilleomanzia – si distacca dal comune presupposto aleatorio. Laddove yang e yin sono vere variabili aleatorie, philia e neikos sono due principî che agiscono sì alternativamente, ma in successione ordinata, prima l'uno e poi l'altro, e non a volte l'uno e a volte l'altro.

L'achilleomanzia, infine, resta legata al presupposto che gli elementi non sono altro che combinazioni (aleatorie) di yang e yin e pertanto li può rappresentare graficamente con i segni yang e yin. Invece Empedocle distingue tra l'alternativa philia/neikos e gli elementi cosmici; questi ultimi non sono combinazioni di philia e neikos, ma sono prodotti dell'azione di philia o di neikos. In sostanza Empedocle rileva: il soggetto (philia o neikos), l'azione (aggregazione o disgregazione) e l'oggetto (i quattro elementi).

3. Philia e neikos, più che a yang e yin del processo aleatorio achilleomantico, fanno pensare a yang/yin del processo calendariale cinese, quale risulta in una compilazione confuciana degli inizi della nostra era, il *Li Chi* (*Libro dei Riti*), nel capitolo intitolato « Ordinanze mensili » (*Yueh ling*). Riferisco le indicazioni e le traduzioni del sinologo Joseph Shih, tratte

dalla sua esposizione della religione cinese nella *Storia delle Religioni* diretta da G. Castellani (VI ediz., vol. II, Torino 1971, pp. 510 sg.).

La stagione primaverile scaturisce dall'« amore ». Dice il testo cinese: « Cielo-Yang e Terra-Yin si uniscono in amore ». Invece, i due solstizi rappresentano il momento dell'« odio », dell'ostilità. Così è descritto il solstizio estivo: « Il giorno è più lungo. Yin e Yang stanno battendosi l'uno contro l'altro. È un momento critico tra vita e morte... ». E così il solstizio invernale: « Il giorno è più breve. Yin e Yang stanno battendosi l'uno contro l'altro. Tutti i viventi vanno a pezzi... ».

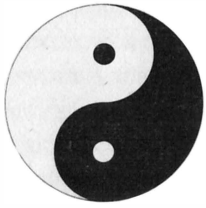
Va notato che in questo stesso testo l'avvicendarsi delle stagioni richiede una concezione ulteriore rispetto alle varianti yang/yin. Si tratta del *ch'i*, una forza attiva che in un certo senso assomma l'azione e il soggetto dell'azione emersi dalla formula di Empedocle, e non necessari al presupposto aleatorio. Dice il testo cinese per rilevare il momento dell'« amore »: « Il ch'i del Cielo affonda dall'alto verso il basso; il ch'i della Terra si spinge dal basso verso l'alto. Così il Cielo e la Terra si uniscono in amore ». E per rilevare il momento opposto: « Il ch'i del Cielo si erge verso l'alto, il ch'i della Terra verso il basso. Così il Cielo e la Terra interrompono la loro unione d'amore ».

Diremmo: i concetti di Empedocle hanno maggiore probabilità di trovare un riscontro in Cina, quanto più i concetti cinesi si distaccano dall'aleatorio, come nel calendario che ordina ciclicamente il tempo. In realtà ciò che soprattutto dà la misura del distacco di Empedocle dalla achilleomanzia (o dai suoi presupposti aleatori) è appunto la concezione ciclica del divenire cosmico.

Nella formulazione empedoclea, all'idea di destino-sorte propria di ogni cleromanzia (che è in sostanza un « sorteggio »), si sostituisce l'idea di un destino-necessità, che viene chiamato *ananke*. Per Empedocle è l'ananke e non l'alea, ciò che regola la successione ordinata e ciclica della philia o del neikos. Però non lasciamoci ingannare dalle parole: l'ananke empedoclea non va recepita a livello etico. La sua legge non differisce, quanto a qualità, dalle leggi che tuttora vengono

proposte dai cultori del calcolo delle probabilità, siano essi matematici o statistici o semplici giocatori d'azzardo. Come a dire: l'alea cacciata dalla porta rientra dalla finestra. In altri termini: tanto i Cinesi quanto Empedocle hanno cercato di addomesticare l'alea, guadagnandola alla cultura.

4. Dal punto di vista di un appropriamento culturale dell'alea, Empedocle e i Cinesi diventano confrontabili anche per uno strumento concettuale a cui hanno fatto ricorso. L'uno e gli altri hanno conglobato tutti i possibili eventi eleatori in una forma conchiusa: appunto un « globo ». Tale è lo « sfero » empedocleo, di cui si è detto sopra, e tale è il *Taigitu* cinese, che è stato rappresentato anche graficamente oltre che concettualmente (v. figura).



Taigitu è una parola composta dal prefisso di superlativo *tai*, da *gi* che significa « estremi » e da *tu* che significa « immagine ». Potremmo tradurre il tutto: « La maggiore immagine degli estremi ». Ma più che una traduzione del nome, è proprio l'immagine a rendere l'idea: la più conchiusa delle forme, il circolo, in cui sono raccolti il bianco yang e il nero yin. Lo spazio yang si assottiglia fino a penetrare nello spazio yin; lo spazio yin si assottiglia fino a penetrare nello spazio yang. Laddove sembra dominare yang un circoletto nero rivela la presenza di yin; laddove sembra dominare yin un circoletto bianco rivela la presenza di yang. Per inciso: mentre nel processo achilleomantico yang e yin potevano significare dispari e pari, nel Taigitu essi significano bianco e nero, o luce e tenebra.

L'analogia formale induce indubbiamente alla comparazione, ma poi – proprio comparando e non equiparando – ecco che emergono i tratti distintivi con i quali si definiscono stori-

camente lo Sfero da un lato e il Taigitu dall'altro. Lo Sfero è il prodotto della philia e non ha niente a che fare col suo contrario, il neikos. Il Taigitu esprime, invece, la compenetrazione di yang e yin. Lo Sfero rappresenta la coincidenza degli elementi. Il Taigitu, invece, rappresenta una *coincidentia oppositorum*. Lo Sfero, infine, è condizionato dalla ciclicità – è soltanto un momento del ciclo cosmico –. Il Taigitu, invece, consegue il superamento assoluto del divenire e dunque anche del divenire ciclico che, a sua volta , è già una concezione mirante a « far essere » ciò che « diviene ».

La ciclicità cosmica empedoclea trova riscontro in Cina non nel sistema achilleomantico, ma, come si è detto, nella ciclicità stagionale. L'unica relazione formale che questa ha con l'achilleomanzia viene fornita dal concetto di yang/yin che, tuttavia, in funzione calendariale deve passare dal codice numerologico di base (dispari/pari) ad un altro codice: astronomico, meteorologico; donde acquisisce nuove valenze semantiche: giorno/notte, caldo/freddo, etc. Né basta, ma deve associare a sé il concetto della forza attiva chiamata *ch'i*.

C'è comunque anche una relazione funzionale tra achilleomanzia e calendario: l'una e l'altro rispondono nella cultura cinese alla domanda « che cosa bisogna fare in questo momento? ». Invece non c'è alcuna relazione, né formale né funzionale, tra il processo aleatorio achilleomantico e la ciclicità cosmica (non stagionale!) postulata da Empedocle, la quale risponde alla domanda « come è fatto il mondo? ».

Sia nel porsi la domanda che nel fornire la risposta, Empedocle è culturalmente condizionato (o differenziato dai Cinesi) da diversi fattori. Ne proporrò qualcuno.

5. In Grecia lo strumento tradizionale per rispondere alle domande era la consultazione oracolare. Dal che deriva la possibilità, peraltro piuttosto remota, di rinvenire nel sistema empedocleo principî « mantici » affini a quelli della cleromanzia, e dunque dell'achilleomanzia cinese.

Di fatto, la ricerca filosofica in cui si iscrive Empedocle è *Sulla natura* (è questo il titolo di una sua opera), però sia lui

che gli altri filosofi « naturalisti » non disdegnavano di dare spiegazioni « su come ci si deve comportare » (*peri kathekontos*), cioè in risposta a un tipo di domanda che, in Grecia, era istituzionalmente rivolta agli oracoli. Il metro della sapienza, comunque, all'epoca di Empedocle era dato dalla capacità di formulare una cosmogonia-cosmologia attendibile, e il fine sapienziale cosmologico conduce inevitabilmente al rigetto degli strumenti divinatorî (tipo variabili aleatorie), per acquisire altri strumenti concettuali. L'acquisto di Empedocle consiste, come si è detto, in variabili dinamiche, elementi statici e una legge della « necessità ».

Lo stesso fine sapienziale porta ad astrarre la ciclicità empirica dei ricorsi stagionali, e a farne una idea assoluta. Il ciclo, come idea, serve ad Empedocle per conciliare « essere » e « divenire » in rapporto alla problematica che divideva eleatici ed eraclitei. A livello di un Empedocle diventa certamente impossibile stabilire una relazione tra ciclo stagionale e ciclo cosmico. Meno che mai, diremmo, è ipotizzabile la, già tenue, relazione cinese tra ciclo stagionale (il calendario) e pratica divinatoria (achilleomanzia). E tuttavia, se cambiamo livello, dobbiamo prendere atto che la cultura greca, ossia il mondo da cui Empedocle è decollato, ha concepito certe dee connesse con i destini (dunque con la divinazione) che portavano il nome di « stagioni »: le *Horai*.

Dopo tanto comparare, proporrei un confronto conclusivo tra il punto di vista achilleomantico e quello empedocleo. L'achilleomante troverebbe inutile la cosmogonia-cosmologia di Empedocle, o fine a se stessa, rispetto all'utile cosmologia degli otto trigrammi che ha un fine divinatorio e aiuta chi si trova a dover ricorrere alla divinazione. Empedocle troverebbe inutile l'achilleomanzia, quando il fine non è di sapere che cosa si debba fare essendo come si è, ma è di *farsi diversi da come si è*; per es.: diventare dèi come Empedocle pretendeva di essere diventato mediante l'acquisizione della sapienza. Questa sapienza, sempre per Empedocle, si raggiunge in 10-20 vite di un uomo, ossia in 10-20 cicli.

II. Cosmogonia achilleomantica

1. Abbiamo confrontato un sistema cosmologico (Empedocle d'Agrigento) con un sistema divinatorio (l'achilleomanzia). La comparabilità dei due sistemi è dovuta alla produzione cosmologica dell'achilleomanzia, che tuttavia non trova riscontro in una funzione divinatoria della cosmologia di Empedocle. Ciò, naturalmente, non implica che Empedocle stesso non mettesse la sua sapienza in concorrenza con i sistemi divinatorî greci; per esempio con la iatromantica, la divinazione praticata per la guarigione di malattie. Lui poteva persino passare per un guaritore, per uno iatromante, ma di fatto la sua azione va giudicata proprio per la capacità di portare oltre il limitato orizzonte della iatromantica o, in genere, della divinazione.

Empedocle formula la sua cosmologia in un ambiente saturo di cosmogonie-cosmologie; tali infatti erano le teogonie dei poeti e le filosofie « naturalistiche ». Per essere un sapiente, un *sophos*, bisognava possedere una conoscenza cosmogonica, bisognava conoscere l'*arche*, l'origine, del mondo, così come per essere poeti bisognava possedere una conoscenza teogonica. La Cina risulta tutt'altro che satura; come se, essendo in Cina maggiore il campo d'azione divinatorio, minore fosse lo spazio lasciato alle cosmogonie autonome.

Prendiamo *La naissance du monde* (Parigi 1959), un libro progettato e curato da M. Leibovici nell'illusione di ridurre diverse culture (orientali) ad un tema unico: la cosmogonia, considerata quasi una componente « necessaria » di ogni civiltà. Max Kaltenmark, il sinologo a cui in questo libro è

affidata la *Naissance du monde en Chine*, è estremamente imbarazzato da quella « necessità »; lo è perché si trova a dover trattare un materiale documentario che, invece, parrebbe indicare l'« accessorietà » di una cosmogonia cinese.

Esordisce così: « I documenti che ci ragguagliano sull'antica mitologia cinese si segnalano per la loro povertà. Quando poi si tratta di ricercare tracce di una cosmogonia, l'impresa appare particolarmente sconfortante » (p. 453). Nella filosofia qualcosa si trova, aggiunge Kaltenmark, ma l'interesse filosofico è per una « creazione permanente » che pertanto esclude la ricerca di un « inizio del mondo », « la natura essendo concepita come un grande organismo, ad un tempo Uno e Multiplo, animato da una specie di pulsazione ritmica ».

Ci chiediamo: perché non ritenere che il concetto di « creazione permanente » che orienta la filosofia cinese, sia anche alla base di un orientamento religioso caratterizzato dalla mancanza di miti cosmogonici? Rispondiamo: per una ingiustificata – almeno quando si parla di culture diverse dalla nostra – distinzione categoriale tra filosofia e religione. Kaltenmark, che si attiene appunto ad una simile distinzione categoriale, non rileva come la pratica divinatoria cinese, e soprattutto l'achilleomanzia, certamente religiosa a tutti gli effetti, sostituisca ogni eventuale cosmogonia.

In precedenza abbiamo parlato del rapporto tra achilleomanzia e cosmologia, usando l'immagine dell'una che « produce » l'altra. Dunque se l'achilleomanzia « genera » il mondo, si può attribuire ad essa una funzione cosmogonica; si può dire che essa tenga il posto di un mito cosmogonico, di un mito, cioè, che « genera » il mondo raccontandone la nascita. Diverso è soltanto il modo di fondare il mondo: il narratore di miti lo fa descrivendo l'azione di dèi, eroi o altri esseri extraumani; l'achilleomante lo fa mettendo in azione gli steli della extraumana achillea e descrivendone gli effetti.

Naturalmente i due differenti modi di fondare il mondo rispondono a due differenti orientamenti culturali: il modo mitico presuppone un cosmo fatto una volta per sempre al tempo del mito, un tempo *diverso* dall'attuale (il mondo non

c'era o non era ancora come è adesso); il modo achilleomantico presuppone un cosmo in fieri, in continua mutazione, sempre *diverso*, sia pure entro i limiti delle combinazioni degli otto elementi fondamentali. Insomma è lecito affermare che un medesimo orientamento culturale spieghi tanto la filosofia cinese quanto la pratica achilleomantica; entrambe dipendono dal concetto di « creazione permanente » di cui parla Kaltenmark.

2. Per fornire almeno un mito cosmogonico, Kaltenmark fa ricorso al mito di P'an-ku, avvertendo tuttavia che è scarsamente rappresentativo in quanto: è ignorato dalla cultura classica cinese, ma compare soltanto in testi tardi (III sec. d.C.); forse è originario della Cina meridionale, regione autonoma rispetto alla formazione culturale cinese, aggregata (conquistata) appena all'inizio della nostra era.

Questa è la versione più antica del mito di P'an-ku:

Nel tempo in cui Cielo e Terra erano un caos somigliante a un uovo, nacque in quest'uovo P'an-ku e vi visse 18.000 anni. Quando Cielo e Terra si costituirono, i leggeri elementi yang formarono il cielo e i pesanti elementi yin formarono la terra. E P'an-ku, che stava in mezzo, ogni giorno si trasformava 9 volte, ora dio in cielo e ora santo sulla terra. Il cielo ogni giorno si sollevava di un *ciang* e la terra si abbassava di un *ciang*. Fu così per 18.000 anni, e alla fine il cielo raggiunse l'altezza massima, la terra la massima profondità e P'an-ku il massimo della lunghezza.

Kaltenmark fornisce altre notizie su P'an-ku, ricavandole da una raccolta di *mirabilia* del VI secolo. P'an-ku è l'antenato dei 10.000 esseri viventi; dopo la sua morte, la testa divenne un picco sacro, gli occhi divennero il sole e la luna, il grasso i fiumi e i mari, i capelli e i peli gli alberi e gli altri vegetali. Secondo un'altra versione, le lagrime divennero il Fiume Azzurro e il Fiume Giallo, il respiro il vento, la voce il tuono, etc. Oppure (da una terza versione): la testa si trasformò nel picco sacro dell'Est, il ventre nel picco del Centro, il braccio sinistro nel picco del Sud, il braccio destro nel picco del Nord, e i piedi si trasformarono nel picco dell'Ovest. Quest'ultima rappresentazione muove dalla posizione di un uomo supino con la testa rivolta ad est, le braccia allargate e i piedi uniti.

Prescindiamo dal nome P'an-ku che probabilmente indicava una regione meridionale o una popolazione; si ha infatti notizia di un paese della costa meridionale chiamato P'an-ku, i cui abitanti erano detti P'an-ku. Prescindiamo anche dalla sua figura di eroe culturale, in quanto non compie nessuna azione ma semplicemente subisce mutazioni (d'ambiente e di stato). Ciò che resta è un nucleo di realtà cinesi documentate e addirittura enfatizzate dalla cultura classica: la qualificazione del cielo e della terra rispettivamente come yang e yin; la loro costituzione per l'innalzamento di ciò che è più leggero e yang, e per l'abbassamento di ciò che è più pesante e yin: la « medialità » umana in senso spaziale (tra cielo e terra), sostanziale (in quanto partecipa dello yang e dello yin), e funzionale (per suo tramite Cielo e Terra danno origine a 10.000 esseri). Restano inoltre certe cifre significative, certamente cinesi: 18.000, 9, 10.000.

Limitandoci alle realtà numerologiche, notiamo: 18.000 sono i giorni di un cinquantennio formato da anni di 360 giorni (tanti ne erano computati nell'anno cinese; ad essi si aggiungevano ogni anno 5 giorni epagomeni che però non venivano calcolati nella cosmicizzazione del tempo); 9, come vedremo, è un numero significativo nell'achilleomanzia; la miriade (10.000) è usata figuratamente (ma non a caso, come vedremo poi) per indicare la totalità degli esseri viventi.

Ora muoveremo dagli indizi di una numerologia cinese per passare dal mito cosmogonico alle cosmogonie filosofiche senza soluzione di continuità, ossia senza le barriere categoriali che impacciano Kaltenmark. Il tramite, quasi il presupposto del mitico e del filosofico, sarà proprio l'achilleomanzia, che adotteremo al modo di una categoria neutra, né mitica né filosofica.

3. L'achilleomanzia presuppone o produce una numerologia che trascorre da una oggettività d'ordine matematico a una soggettività d'ordine culturale, e specificamente in funzione divinatoria. Rileveremo i tratti essenziali di questa numerologia, che è di tipo denario, ossia ha per base la decina.

I primi cinque numeri della decina sono relegati al « tempo mitico »; dirò così per dire che sono inattuali, sottratti all'attualità, al divenire storico, alla mutazione, ossia a ciò che è oggetto della pratica achilleomantica. Dei restanti cinque numeri vengono presi in considerazione soltanto il 6, il 7, l'8 e il 9; come se completando la decina si chiudesse l'eventualità, la quale, essendo il presupposto della divinazione, deve invece rimanere aperta. La decina incompleta o aperta (attenta al mutabile) è indicata dal numero 9. Tale numero corrisponde a quello delle mutazioni giornaliere di P'an-ku. Si direbbe che proprio da queste mutazioni giornaliere prendesse forma la realtà stabilizzata e misurabile in decine: per es. i 10.000 esseri, il cui numero corrisponde a 10^4.

La numerologia cinese, di tipo denario, induce a utilizzare la decina, per indicare una totalità cosmica, anche in un altro modo, e dunque con un altro numero: 55 invece che 10.000. Il numero 55 risulta dalla somma delle cifre di una decina: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10. Ora, però, l'achilleomanzia rifugge, come si è detto, da una totalità conchiusa e quindi rifugge anche dalla totalità espressa mediante il numero 55. Ancora una volta, per entrare in funzione, se la cava con la sottrazione di una cinquina; questa volta da 55, un numero inutilizzabile, ottiene 50, un numero che essa utilizza. L'achilleomanzia, infatti, opera con un complesso di 50 steli d'achillea.

La cinquina che viene scartata dall'achilleomanzia è, abbiamo detto, la parte attribuita al « tempo mitico »; il senso è: il rito divinatorio scarta ogni eventuale mito cosmogonico in quanto pretende esso stesso di cosmicizzare il mondo. Un uguale scarto di 5 unità si ha anche quando si computa l'anno in 360 giorni invece che in 365; è questo uno scarto che risponde ad una sua propria logica, calendariale e non divinatoria: serve a misurare l'anno in 12 mesi di 30 giorni. E tuttavia tanto la logica calendariale quanto quella divinatoria hanno in comune qualcosa che trascende la quantità della cinquina e investe la sua qualità: entrambe tendono a definire una sezione temporale sottratta alla storia, al divenire storico, così che i 5

giorni epagomeni possono non essere computati, come se attualmente non ci fossero, allo stesso modo delle prime cinque cifre della decina o delle cinque unità sottratte alla totalità cosmica che l'achilleomanzia non prende in considerazione.

Anche da un altro punto di vista diventa significativa la cinquina scartata dall'achilleomanzia. Il senso nasce dal confronto del divenire storico, qualificato dalle mutazioni, con la stabilità dello spazio immutabile. Il numero 5 che è inadatto a tener dietro alle mutazioni, diventa invece adatto a fissare la realtà spaziale. La cultura cinese, infatti, fissa questa realtà mediante 5 punti: un centro più i quattro punti cardinali. Nei termini della tradizione: i quattro picchi corrispondenti ai punti cardinali più il Picco del Centro. È una realtà su cui non si può né si deve più intervenire; essa risale al tempo del mito, un tempo diverso da quello della storia nel quale sono previsti gli interventi umani; per esempio poteva essere fatta risalire al tempo in cui viveva P'an-ku, un tempo che è finito con la sua morte e la sua trasformazione nei 5 picchi.

La cifra 50, fondamentale nel rito achilleomantico, ci rende a suo modo ragione anche del cinquantennio misurato in 18.000 giorni (360 · 50) che fornisce la cifra degli anni vissuti da P'an-ku nell'uovo cosmico e degli anni impiegati dal cielo e dalla terra per distanziarsi come lo sono adesso. La via per arrivare dal cinquantennio di 18.000 giorni ai 18.000 anni delle durate mitiche passa per il concetto del « grande anno », ossia di un « anno » pari a 360 cinquantennii, un « anno » che invece di avere 360 giorni ha 360 cinquantennii. Questo passaggio dall'anno a un « grande anno », sia pure in modi diversi, ma sempre allo scopo di indicare un'era qualificabile prescindendo dai singoli eventi legati alla contingenza, è noto a diverse culture; per esempio a Roma si aveva la nozione di un « grande anno » composto di 365 anni. D'altronde il ricorso ai grandi numeri è tuttora praticato dalla nostra scienza statistica con l'intenzione di fornire al contingente una realtà necessaria o, quanto meno, intelligibile.

4. Passiamo ora alla descrizione del procedimento achilleomantico. Abbiamo detto che si opera con 50 steli. Tale cifra

però è soltanto potenziale, perché di fatto vengono utilizzati 48 steli. Il mazzo di steli in dotazione all'achilleomante ne conta cinquanta, ma per metterli in azione è necessario toglierne uno subito e un altro appena all'inizio delle operazioni.

Il mazzo di 50 steli di achillea è correlato con i trigrammi « in riposo ». Rappresenta una totalità conchiusa: questa volta non quella della decina cosmica indicata dalla cifra 55, ma quella che chiameremmo achilleomantica, che togliendo 5 a 55 si è già differenziata dalla prima (si è più « aperta »). Gli steli, insomma, sono 50 quando « riposano » e con essi « riposano » i trigrammi; per « svegliare » gli uni e gli altri bisogna passare dal 50 al 49.

Prima operazione: si dividono i 49 steli in due gruppi a caso. Se ne prende uno dal quale viene tolto uno stelo. Questo stelo è eliminato: viene reso inoperante. Da questo gruppo si prendono quattro steli alla volta e si mettono da parte : in pratica lo si divide per 4. Si finisce quando rimangono 4 steli o 3 o 2 o 1: ne rimangono 4 se il numero di steli è divisibile per 4, altrimenti rimane il resto della divisione (appunto 3 o 2 o 1). Gli steli rimasti vengono eliminati: sono anch'essi resi inoperanti. Si procede allo stesso modo per il secondo gruppo: anche da questo si finisce per eliminare un numero di steli pari a 4 o a 3 o a 2 o a 1; gli altri steli, invece, sono ugualmente messi da parte.

Seconda operazione: si riuniscono in mazzo gli steli messi da parte. Vengono separati a caso in due gruppi. Per ciascun gruppo si procede alla solita divisione per 4. I resti (4 o 3 o 2 o 1) vengono eliminati.

Terza operazione: si fa un nuovo mazzo degli steli rimasti operanti; si scompone a caso il mazzo in due gruppi; si dividono per 4 gli steli di ogni gruppo e si eliminano i resti o 4 steli se il resto è zero. Si contano gli steli rimasti operanti: sono necessariamente 36 o 32 o 28 o 24.

Quarta operazione: si trasforma il numero risultato, che è sempre pari, in un numero che può essere pari o dispari. Si ottiene ciò dividendo per 4, così che: il 36 diventa 9, il 32 diventa 8, il 28 diventa 7 e il 24 diventa 6. Se si sono ottenuti i

numeri 9 o 7, cioè i due numeri dispari, si scrive il segno yang, la linea continua (—). Per i due numeri pari, 6 e 8, invece si scrive il segno yin, la linea spezzata (– –).

La linea segnata sarà la prima del trigramma. Per completare il trigramma si ripetono le quattro operazioni altre due volte. Poi, sempre allo stesso modo, si scrive un secondo trigramma che aggiunto al primo forma l'esagramma. Dall'esagramma si ricava il responso.

Per arrivare all'esagramma, insomma, tutto il procedimento descritto deve essere eseguito sei volte.

5. L'osservatore occidentale deve rilevare la soggettività (culturale) del procedimento achilleomantico, distinguendola dalla oggettività matematica. Lo si può fare a partire dalla constatazione della inutilità delle operazioni che vengono eseguite per arrivare a segnare una linea yang o una linea yin.

Visto che la linea yang corrisponde a un numero dispari e la linea yin ad un numero pari, la maggior parte delle operazioni sembra del tutto gratuita. Basterebbe prendere a caso un mucchietto di steli e contarlo: se sono in numero dispari si segna yang e se sono pari si segna yin. Ma evidentemente il rito non è contenibile in ciò. Le sue reali dimensioni si rivelano ad ogni tappa del procedimento.

Quando dai 50 steli potenziali (in riposo) se ne elimina uno, o quando se ne elimina un altro dai restanti 49 steli già messi in azione, in quanto già suddivisi in due gruppi operativi, ci si muove nel senso della « decina incompleta » ossia nel senso dell'apertura all'evento, significando o ribadendo ciò che prima abbiamo definito « l'oggetto o il presupposto della divinazione » che è l'evento stesso *mentre avviene.*

La ricognizione della disparità/parità ottenuta mediante la divisione per 4 (ossia togliendo 4 steli per volta) ha certamente a che fare con la quadripartizione del mondo la quale, nello specifico, manca del quinto punto d'orientamento cinese, il centro. La fissità, l'immobilità del centro non si addice alla consultazione achilleomantica che ha come oggetto una situazione in movimento. Il « centro » per essa non è un dato, ma è

eventualmente una nozione da scoprire; è, diremmo, il responso che conclude l'evoluzione situazionale, mette fine alle incertezze, fornisce un orientamento stabile (almeno fino alla prossima consultazione). L'esagramma da cui si ricava il responso ha la stessa funzione di un centro spaziale. Allontanarsi da esso, ossia agire contro le sue indicazioni, comporta gli stessi rischi di chi si allontana da un centro spaziale.

Ancora sul numero 4. La disparità e la parità non si ricava da due cifre, bensì da quattro cifre. Non sono neppure cifre qualsiasi, ma sono le quattro cifre « attuali » della « decina incompleta »: 6, 7, 8, 9. Con quattro cifre, anziché due, si ottiene una doppia possibilità tanto di yang-dispari quanto di yin-pari. Tuttavia questo raddoppio, concernendo sia il dispari che il pari, non cambia il rapporto delle possibilità, che resta del 50% per entrambi. Vale a dire: non fornisce una maggiore apertura all'evento, o, da un altro punto di vista, maggiore spazio all'interpretazione dell'achilleomante. A meno che le quattro cifre non abbiano un secondo criterio di discriminazione oltre al criterio del dispari-yang e del pari-yin. Ed esse infatti lo hanno.

Alla discriminante dispari/pari si aggiunge la discriminante giovane/vecchio. Così il 9 è dispari vecchio, mentre il 7 è dispari giovane; l'8 è il pari giovane mentre il 6 è il pari vecchio. Come si vede « giovinezza » e « vecchiaia » non dipendono dalla quantità (l'8 è maggiore di 6 e tuttavia è più « giovane »), ma dipendono dalla posizione: gli estremi (9 e 6) sono vecchi e i medi (7 e 8) sono giovani. La scelta della discriminante giovane/vecchio deriva sempre dall'oggetto del rito divinatorio: il divenire, o, in termini cinesi, la mutazione. Gioventù e vecchiaia rendono bene l'idea del divenire, della mutazione. Gioventù e vecchiaia non forniscono una identità: sono soltanto condizioni temporanee soggette a mutamento. Il giovane è destinato a diventare vecchio; però conserva almeno la sua identità. Il vecchio è destinato a morire e con la morte perde anche la sua identità. Ora vediamo che la logica achilleomantica segue proprio quest'ultime immagini.

Lo yang scaturito da 9 è vecchio, è perciò avviato alla morte,

alla perdita d'identità: diventerà yin; in questa nuova identità è necessariamente giovane: è lo yin giovane, quello che scaturisce dall'8. Il 7 è invece lo yang giovane; può soltanto invecchiare, ma non perdere l'identità: diventa lo yang vecchio, ossia quello del 9. Allo stesso modo dallo yin giovane dell'8 si passa allo yin vecchio del 6, mentre lo yin vecchio del 6 è soggetto a perdere la propria identità e a trasformarsi in yang, naturalmente giovane, ossia quello del 7.

L'achilleomante giudica la minore o maggiore stabilità del responso (ossia della situazione indicata dall'esagramma) a seconda che i segni, yang o yin che siano, scaturiscano da numeri vecchi (9 e 6) o da numeri giovani (8 e 7), perché col tempo i numeri giovani pur invecchiando non perdono la loro identità, ma il dispari resta dispari e il pari resta pari.

6. Altre interessanti osservazioni si possono fare sulla oggettività matematica del procedimento achilleomantico, a partire dal numero 48 che è quello degli steli effettivamente adoperati.

Essendo 48 un multiplo di 4, quando nella prima operazione si divide in due gruppi il mazzo di 48 steli si hanno due possibilità: *a*) entrambi i gruppi sono multipli di 4; *b*) nessuno dei due gruppi è multiplo di 4. Nel caso *a* gli steli rimasti dopo l'ultima levata sono 4 per ognuno dei due gruppi e pertanto si elimineranno in tutto 8 steli (4 + 4). Nel caso *b* il resto del primo gruppo più il resto del secondo gruppo deve dare per forza 4, dato che la somma dei due gruppi è un multiplo di 4; si avrà 3 + 1 o 1 + 3 o 2 + 2. Dunque nel caso *b* si elimineranno 4 steli.

Il numero di steli con cui si opera nella seconda fase è diventato 44 nel caso *b* (48 − 4) e 40 nel caso *a* (48 − 8). Essendo sia 44 che 40 multipli di 4, anche la seconda divisione per 4 dei due gruppi casuali in cui è stato frazionato il nuovo mazzo, fornirà 8 o 4 steli da eliminare. A questo punto si avranno tre possibili quantità di steli: o sono 40 (44 − 4) o sono 36 (tale risultato viene tanto da 44 − 8 quanto da 40 − 4) o sono 32 (40 − 8).

Si continua ad operare sottraendo complessivamente 4 o 8

dal quantitativo di steli rimasti dopo la precedente operazione. Si hanno adesso quattro possibili risultati: 36 (40 − 4); 32 (tanto da 40 − 8 quanto da 36 − 4); 28 (tanto da 36 − 8 quanto da 32 − 4); 24 (32 − 8). Infine si divide per quattro ogni possibile risultato e da 36 si ricava il 9, da 32 si ricava l'8, da 28 si ricava il 7 e da 24 si ricava il 6. Notiamo che i due numeri « giovani », l'8 e il 7, hanno due probabilità di uscita (e dunque una maggiore « forza »), in quanto derivano: il primo da 32 che può venir fuori sia da 40 − 8 e sia da 36 − 4; il secondo da 28 che può venir fuori sia da 36 − 8 e sia da 32 − 4. I numeri « vecchi », il 9 e il 6, invece ne hanno una sola e dunque sono più « deboli ».

A partire da 48, il numero degli steli effettivamente operanti, costruiamo adesso una « piramide » di possibilità a quattro livelli. Ad ogni livello riportiamo il numero degli steli che possono restare dopo la sottrazione achilleomantica. Al primo livello troviamo appunto 48, ossia il numero complessivo degli steli dopo che ad uno dei due gruppi del mazzo ne è stato tolto uno. Al secondo le due probabilità derivanti dalla seconda sottrazione, al terzo le tre della terza e al quarto le quattro della quarta. Questa è la piramide:

48	(primo livello)
44 40	(secondo livello)
40 36 32	(terzo livello)
36 32 28 24	(quarto livello)

La somma delle cifre possibili contenute nella piramide è 360, pari cioè ai giorni dell'anno cinese. Il complesso delle possibilità, dunque, è comparabile ad una misura del tempo. Nessuna sorpresa: tutto ciò che avviene avviene nel tempo; l'achilleomanzia concerne proprio quanto deve avvenire.

Ci sono poi anche altre correlazioni con la misurazione del tempo. Il 48 del primo livello diviso per 4, il divisore achilleomantico, dà 12, il numero dei mesi dell'anno. La somma delle cifre del quarto livello (36 + 32 + 28 + 24) fa 120; questa cifra divisa sempre per 4 dà 30, ossia il numero dei giorni del mese cinese.

Pur non tenendo conto delle cifre del secondo e del terzo livello – delle quali ci occuperemo più avanti – è chiaro che ci troviamo di fronte a un sistema numerologico che pone in stretta relazione la divinazione achilleomantica e il calendario. È la conferma, sul piano matematico, di ciò che abbiamo rilevato sul piano funzionale, quando abbiamo detto che la divinazione e il calendario rispondono alla domanda: « Che cosa si deve fare in questo momento? ».

E si fa ancor più chiaro come ciò che nella ricognizione del pari/dispari parrebbe accessorio, sia in verità necessario non soltanto all'ideologia del rito che abbiamo rilevato sopra, ma anche ad una realtà matematico-astronomica già formalizzata dalla cultura cinese.

In possesso del tramite achilleomantico, veniamo pure alle cosmogonie filosofiche indicate dal Kaltenmark.

III. Aritmosofia

1. A pagina 463 della *Naissance du monde* citata nel capitolo precedente, Kaltenmark dice che gli autori cinesi dell'età classica (dopo il VI secolo a.C.) « avevano dimenticato i miti cosmici che i loro antenati potevano aver conosciuto, e interpretavano i temi sopravvissuti oscuramente, ricordandoli in funzione dei loro interessi, della loro organizzazione del mondo, della loro cultura ».

Nell'affermazione di Kaltenmark rileviamo una prospettiva errata, almeno da un punto di vista strettamente storico-religioso. Non ha senso dire che un mito esiste al di fuori della cultura in cui lo si trova espresso; dunque non ha senso dire che un mito possa essere « dimenticato » o conosciuto imperfettamente: o c'è o non c'è.

È certamente possibile che in una cultura vengano utilizzati elementi mitici d'altre culture o d'altri tempi, ma se ciò accade si ha l'elaborazione di un altro mito e non di qualcosa che differisca dal mito come dovrebbe differire la filosofia. A meno che non s'identifichi il « filosofico » col « mitico » (cosa peraltro possibile); però in questo caso quello che perde di senso è la distinzione che fa Kaltenmark tra temi mitici ed elaborazioni filosofiche.

Tanto per dire che non terremo conto dell'opinione di Kaltenmark circa il presunto uso filosofico di elementi mitici, un'opinione arbitraria, scientificamente infondata. Terremo conto, invece, di quanto Kaltenmark afferma come sinologo, ossia senza improvvisarsi storico delle religioni.

Egli dice: « Per principio la letteratura confuciana trascurava, a quell'epoca, i problemi concernenti ciò che chiameremmo il sovrannaturale o il metafisico ». Insomma Confucio era una specie di Kant; però si faccia attenzione: quello che Confucio trascurava può essere chiamato « sovrannaturale-metafisico » soltanto dopo il criticismo kantiano. Si tratta in effetti della cosmogonia-cosmologia che Kant include tra le idee che regolano l'attività razionale, escludendo però la possibilità di farne l'oggetto di una scienza positiva. È dunque quella stessa realtà che per i presocratici, anziché costituire una metafisica o una sovrannaturalità, costituiva proprio la « natura », la *physis*. Essi parlavano del « sovrannaturale » kantiano, scrivendo *peri physeos* (si ricordi quanto si è detto a proposito di Empedocle d'Agrigento).

Una volta chiamati in causa i presocratici, vien fatto di paragonare Confucio a Socrate, piuttosto che a Kant, a quel Socrate che evita i problemi impostati e risolti da filosofi « naturalisti » e che ne pone altri assolutamente nuovi; per es. il Socrate che nel *Protagora* si chiede se la « virtù » possa essere insegnata. Invece, dice Kaltenmark, « i pensatori taoisti discorrevano volentieri del portentoso e della struttura dell'universo ».

2. Illustrerò la contrapposizione confucianesimo/taoismo proposta da Kaltenmark servendomi della contrapposizione tra Confucio e Lao-tze, che appare in uno scritto attribuito a Ciuang-tze (300 a.C.).

Lao-tze vi figura come capo archivista dei Chou orientali. Confucio si reca presso di lui per fargli acquistare le sue opere. « Che cosa contengono? », chiede Lao-tze. Confucio risponde: « Bontà ed equità ». Lao-tze: « Naturali? ». Confucio: « Sì ». Però Lao-tze non trova che le virtù insegnate da Confucio siano veramente « naturali », e allora a sua volta insegna all'altro: « Studia il variabile influsso del cielo e della terra, la costante illuminazione del sole, etc... Prendi atto che tutto nella natura è concatenato e uniforme poiché il Tao penetra tutto. Unisci la tua azione a quella del Tao e approderai a

qualcosa. Desisti dal voler introdurre a forza le tue virtù artificiali e innaturali ».

Ora il richiamo alla contrapposizione tra un « socratico » (dalla cui parte terrebbe il confucianesimo) e un « presocratico » o « naturalistico » (a cui si ascriverebbe il taoismo), se ci aiuta a tradurre la filosofia cinese in termini a noi familiari, rischia di metterci fuori strada. Rinunciamo, piuttosto, alla suggestione di una filosofia universale, e cerchiamo di restare ancorati alle realtà cinesi.

Tanto Confucio quanto Lao-tze rispondono alla domanda: « come si deve agire? ». Rispondono in sostanza alla stessa domanda per la quale si ricorre al rito divinatorio. Nessuno dei due risponde alla domanda: « come è fatto il mondo? ». La differenza tra i due sta nel fatto che Confucio indica regole assolute, astratte dalla contingenza, mentre Lao-tze guarda soprattutto al contingente, riservando ogni necessità al Tao « che tutto penetra ».

Lao-tze risponde al quesito comune (« come si agisce? ») dicendo che bisogna « adeguarsi al mondo, adeguarsi al corso universale (il Tao) che determina la struttura del mondo ». In altri termini: bisogna conoscere, nel continuo divenire, nel continuo mutare delle circostanze, la tendenza del corso nel momento in cui ci si chiede come si debba agire. Non è azzardato comparare Lao-tze all'achilleomante, il quale praticando il suo rito divinatorio presuppone di dovere e di sapere scoprire la tendenza del corso universale al momento della consultazione. Conosciuta la tendenza in questione, tanto Lao-tze quanto l'achilleomante consigliano il comportamento adeguato.

Lao-tze che invita a conoscere, prima di agire, il « variabile influsso del cielo e della terra », non differisce gran che dall'achilleomante che, prima di consigliare o sconsigliare una determinata azione, desume dal trigramma la variabile presenza di yang-cielo e di yin-terra. Dopo di che si deve correlare il progetto d'azione, codificato dal secondo trigramma, alla situazione cosmica, ottenendo così l'esagramma. Dalla corretta lettura dell'esagramma nasce la possibilità di « unire la propria

azione a quella del Tao » e di « approdare a qualcosa », come Lao-tze ha detto a Confucio.

Ciò che si deve fare, dunque, va visto di volta in volta. Lo si può leggere in un esagramma costruito di volta in volta, ma non in un libro (come quelli di Confucio) scritto una volta per sempre, e nel quale le « virtù » astratte dalla attualità cosmica o, se vogliamo, dal divenire storico, diventano « innaturali e artificiali ».

3. La prima cosmogonia filosofica proposta da Kaltenmark è tratta da *Lao-tze*, capitolo 42. È il più antico testo taoista; viene attribuito allo stesso Lao-tze ed è anche intitolato *Tao-te-king*. Tenendo presente che *te* significa « efficacia », « capacità », « virtù », potremmo tradurre questo libro con *Sommario dell'efficacia del Tao*.

La cosmogonia in questione suona così: « Il Tao generò Uno, Uno generò Due, Due generò Tre, Tre generò i 10.000 esseri. Tutti i 10.000 esseri portano addosso yin e abbracciano yang ». Ed ecco un commento cinese di questo passo, detto di Ho-ciang-kong: « Ciò che Tao genera all'inizio è l'Unità da cui procedono yin e yang. Yin e yang producono i tre *ch'i*: il Puro, l'Impuro e il Misto, che a loro volta costituiscono il Cielo, la Terra e l'Uomo. Cielo e Terra insieme generarono i 10.000 esseri: il Cielo fornisce i germi, la Terra li trasforma, l'Uomo li alleva e li nutre ».

Aggiungiamo il commento di Kaltenmark al commentatore di Lao-tze: « Si ha qui una concezione delle origini *ancora* (sottolineatura mia) assai vicina alla mitologia: Cielo e Terra sono concepiti come Padre e Madre delle creature. L'Uno è chiaramente una denominazione più astratta del Caos, il quale è qui descritto come uno stato indifferenziato del soffio primordiale. Uno vuol dire anche totalità: ci fu un tempo in cui non c'era niente al di fuori di questa unità caotica ». Ancora una volta il sinologo si lascia prendere la mano e s'improvvisa storico delle religioni; dunque si fa necessario un nostro commento al commento di Kaltenmark (che commentava un commentatore di Lao-tze!).

Quando si parla in termini numerici, come nel testo di Lao-tze, si ha la riduzione a numero di una idea che può essere espressa anche in altro modo, ma non necessariamente in forma mitica. Nello specifico si tratta dell'idea del mondo (cosmologia) che non deriva di per sé da un mito (cosmogonico) anteriore, anche se potrebbe essere stata espressa come tale. Voglio dire: all'origine non c'è un mito, ma c'è l'idea; dipende dal tipo d'idea se essa, o parte di essa, viene espressa miticamente o in altro modo (anche ritualmente). Nel nostro caso un mito cosmogonico esprimerebbe l'idea di un mondo formatosi una volta per sempre. Se passiamo dall'eventuale mito cosmogonico alla formulazione taoista, si perde inevitabilmente la funzione mitica di fissare una realtà stabile; si cercano invece rapporti numerici di una realtà instabile, e i numeri non si ricavano dal mito, bensì dalle misurazioni del tempo e dello spazio, dai conteggi usuali. Il numero, diversamente dalla funzione mitica che cosmicizza qualificando, quantifica, ordina in serie, dispone in successione, e via dicendo.

Sarebbe dunque sbagliata la prospettiva che facesse dipendere il testo di Lao-tze da una concezione delle origini *ancora* mitica. Anzi, dobbiamo dire che esso elimina ogni funzione mitica e, caso mai, realizza lo spazio per una funzione rituale (divinatoria), come cercheremo di vedere in seguito, ponendocelo come problema di ricerca. L'eventuale funzione mitica spunta fuori proprio quando si cerca di fare « filosofia » a partire dal testo di Lao-tze. Quando si fa antropologia per qualificare l'uomo, come accade nel commento di Ho-ciang-kong, dove appunto (e non nel testo di Lao-tze) Kaltenmark ravvisa le tracce di un mito.

In questa antropologia che qualifica, fonda valori alla maniera di un mito, l'uomo è messo come terzo termine, mediatore tra cielo e terra. È una antropologia che non si limita alla sostanza umana ma concerne anche il condizionamento culturale. Circa la sostanza umana, ci dice che essa è un misto di purità e impurità; circa la condizione umana, ci dice che essa è fondamentalmente quella del contadino che deve « allevare »

ciò che cielo e terra generano (e non ciò che cielo e terra hanno generato una volta per sempre).

Comunque neppure questa antropologia si scosta dal sistema pratico-teorico taoista, ottenendo a suo modo l'adattamento dell'uomo al cosmo. Si scosta invece dal fondamento rituale (divinatorio) in cui l'adattamento è contingente, per proporre un adattamento assoluto o necessario. Riscontriamo in ciò la contrapposizione tra il rito, il quale concerne il mutabile in quanto pretende di mutare una determinata situazione, e il mito che invece concerne l'immutabile, ossia ciò che si vuole fondato una volta per sempre. Così questa antropologia, che tiene più del mitico che del rituale, finisce per proporre un adattamento dell'uomo al cosmo; piuttosto che indicargli la via dell'azione lo fissa alla condizione del « contadino ».

In sostanza, contrariamente al luogo comune a cui si attiene anche Kaltenmark, per il quale in una sequenza cronologica verrebbe prima il mito e poi la filosofia, ci troviamo di fronte a un caso in cui c'è prima una numerologia demitizzante (il testo di Lao-tze) e poi una filosofia mitizzante (il suo tardo commentatore).

4. La cosmogonia numerologica di Lao-tze non è certamente mito, ma non è neanche rito pur se induce a impostare un problema circa il suo rapporto con il rito achilleomantico. Potremmo definirla un'« aritmosofia » prendendo in prestito un termine usato nell'occultismo; cioè una « filosofia del numero » (gr. *arithmos*). Diciamo pure aritmosofia, ma convenzionalmente, senza pretendere di ridurre Lao-tze nel limitato spazio che la nostra cultura concede a occultisti e aritmosofi. D'altronde, se usiamo il termine aritmosofia per indicare la filosofia di Lao-tze, può anche darsi che dall'occultismo della nostra cultura prendiamo qualcosa di più che una parola; forse prendiamo una struttura e non soltanto un suo elemento.

La struttura è data dalla relazione che corre tra aritmosofia e la pratica divinatoria che fornisce pronostici basandosi sui numeri, l'aritmomanzia. Si fa aritmomanzia quando, per esempio, dal numero delle lettere che compongono il nome e il

cognome di una persona si desume il suo destino; o lo si desume assommando le cifre della data di nascita; o si mettono queste cifre in rapporto con la somma delle cifre dell'anno corrente o futuro per il quale viene richiesto il pronostico. Bene, l'aritmosofia non è altro che il tentativo di dare una base scientifica o filosofica all'aritmomanzia. Può darsi che l'aritmosofia stia all'aritmomanzia come la cosmogonia di Lao-tze all'achilleomanzia.

In sostanza l'aritmosofia riduce il cosmo a un sistema numerologico. Dopo di che rende attendibili le operazioni numeriche con cui si interviene su questo cosmo numerico. Tali operazioni non differiscono dai riti a cui si ricorre per *operare* sulla realtà. Il rito achilleomantico è uno di questi, e il cosmo che esso presuppone o « crea » è sostanzialmente numerico.

Il primo a chiamare cosmo (*kosmos*) l'universo, il mondo, sarebbe stato Pitagora, secondo la tradizione greca. In tal senso *kosmos* significa anzitutto « ordine ». È l'ordine che Pitagora ha dato al mondo riducendolo a numeri. La cosmologia pitagorica è appunto una numerologia; possiamo anche chiamarla aritmosofia.

I filosofi del suo tempo, i presocratici, cercavano l'*arche*, il principio o il fondamento del mondo. Pitagora ha detto che l'*arche* è il numero. Il *kosmos* pitagorico poteva essere rappresentato dal numero 6, quale somma di 1 + 2 + 3. Questa scelta delle prima tre cifre quali radici del mondo, fa il paio con la scelta di Lao-tze che fa procedere tutto dall'Uno che genera il Due da cui, poi, è generato il Tre.

Né basta, ma Pitagora o i pitagorici hanno prospettato una conformazione del mondo risultante dalla variabile combinazione di 10 coppie di opposti le cui teste di serie hanno una qualità strettamente numerica: sono il dispari e il pari. Se assumiamo yang e yin nell'accezione achilleomantica di dispari e pari, ovvio diventa il raffronto tra il sistema pitagorico e il sistema enunciato da Lao-tze quando dice che « tutti i 10.000 esseri portano addosso yin e abbracciano yang ».

5. Dopo la comparazione formale viene la distinzione culturale: così procede la ricerca storica. Così abbiamo fatto dopo

aver comparato il sistema achilleomantico al sistema empedocleo, così faremo dopo aver comparato il sistema taoista al sistema pitagorico.

Queste sono le coppie di opposti messe insieme da Pitagora o dai pitagorici: dispari/pari, limitato/illimitato, unità/molteplicità, destra/sinistra, maschile/femminile, luce/tenebre, buono/cattivo, immobile/mobile, retto/curvo, quadrato/rettangolo.

Solo in quattro casi c'è una perfetta rispondenza col sistema cinese orientato da yang/yin. Sotto il segno del dispari-yang, tanto i pitagorici quanto i cinesi (la cultura cinese e non soltanto i taoisti) mettevano la destra, il maschile, la luce e il buono. Sotto il segno del pari-yin, gli uni e gli altri mettevano la sinistra, il femminile, le tenebre e il cattivo. Evidentemente si tratta di qualcosa d'estraneo alla individuazione culturale dei greci e dei cinesi, qualcosa di esteriore o anteriore tanto alla cultura greca quanto alla cultura cinese. O almeno ad una delle due, come diremmo per scrupolo, dato che a priori non si può stabilire se le corrispondenze accertate derivino dalla diffusione da una cultura all'altra o per entrambe da una terza cultura.

In mancanza di dati possiamo anche accettare che tre rispondenze derivino, indipendentemente da contatti culturali, dal conferimento (casuale?) di positività al dispari e di negatività al pari (donde l'uno denota il bene e l'altro denota il male). Ammettiamo anche la casualità della scelta: è probabile al 50%, dal momento che concerne soltanto due termini. Una volta scelto di mettere il positivo dalla parte del dispari e il negativo dalla parte del pari, due culture, per quanto differenti, finiranno per denotare entrambe come dispari la luce e come pari le tenebre; ed entrambe denoteranno come dispari la destra, la mano buona, e come pari l'altra. L'inclusione del femminile nella serie negativa dipende chiaramente dal maschilismo che caratterizza forse ogni cultura, certamente la cultura greca e quella cinese.

Un altro caso si presta al confronto, ma stavolta in senso contrario: per una clamorosa differenziazione di concezioni che indica un salto creativo, e dunque un fatto storico, rispetto

al modello comune sottratto alla storia. Il sistema pitagorico pone il curvo dalla stessa parte delle tenebre e il quadrato, invece, dalla stessa parte della luce. In Cina troviamo la concezione opposta; almeno se la ricaviamo da un testo del II sec. a.C. (*Huai-nan tze*, 2) il quale dice: « Quello che è quadrato è oscuro e quello che è rotondo è chiaro ».

Quanto alla connotazione positiva che il sistema pitagorico dà al limitato in contrapposizione all'illimitato, essa ha un senso soltanto nel contesto della cultura greca per la quale « limitato » è per ciò stesso « perfetto », in quanto « compiuto » e non più suscettibile di miglioramenti. Pure la connotazione positiva dell'unità rispetto alla negativa molteplicità, va spiegata come una presa di posizione (vincente) nella problematica filosofica dell'essere/divenire. In entrambi i casi siamo lontani dall'attenzione cinese al mutabile-molteplice, tanto lontani, almeno, quanto il 10 pitagorico (le 10 coppie) dista dal 10.000 taoista (i 10.000 esseri).

6. Lasciamo per il momento Pitagora e torniamo a Lao-tze, dopo avere acquisito che l'uno e l'altro, in quanto e nei limiti in cui si sono espressi mediante numeri, vanno compresi in relazione ad un sistema numerologico e non ad un mito cosmologico. Quando parlando di uno, due e tre, etc. si adoperano termini antropomorfi quali « generare » o « nascere », si capisce che si allude soltanto alla successione numerica; se poi i numeri debbono essere valutati (qualitativamente e non quantitativamente), si possono attribuire ad essi tutte le qualità immaginabili, ma diventa necessario raccoglierle in una delle due categorie strettamente numeriche: o il pari o il dispari. È quanto hanno fatto appunto pitagorici e taoisti.

Nel caso di Lao-tze può darsi che la comprensione della sua aritmosofia sia condizionata dalla capacità di rinvenire la correlazione di base che essa ha col sistema numerologico soggiacente al processo divinatorio achilleomantico. Proviamo a muoverci in tal senso, confortati dal fatto che la concezione di yang/yin è necessaria tanto a Lao-tze quanto all'achilleomante.

Dice Lao-tze: « Il Tao generò Uno ». Il numero uno, che i

Cinesi scrivono con una linea (—), è l'inizio di ogni numerologia. Formalmente è uguale alla linea yang, ma ancora non può essere yang, perché yang-dispari ha senso soltanto in contrapposizione a yin-pari. Quest'« uno » non ancora « dispari » può trovare un riscontro achilleomantico nella totalità degli steli d'achillea prima che, ad ogni operazione, il mazzo venga diviso in due gruppi.

Prosegue Lao-tze: « Uno generò Due ». Nella scrittura cinese la cifra uno (—) duplicata dà la cifra due (=). Adesso si ha yang-dispari in contrapposizione a yin-pari. L'achilleomante può segnare yang come uno (—) e yin come due, però avendo l'accortezza di scrivere i due tratti uno dopo l'altro (– –) invece di sovrapporli, per non creare confusioni nell'elaborazione del trigramma i cui segni sono sovrapposti su tre righe. La nascita del Due corrisponde anche alla divisione in due gruppi del mazzo di steli d'achillea. Proprio da queste successive divisioni per due si ricava il trigramma; questo sembra dire Lao-tze quando dice: « Due generò Tre ».

A partire dal trigramma « Tre » si hanno le combinazioni di yang/yin che costituiscono la realtà; il che nei termini di Lao-tze diventa: « Tre generò i 10.000 esseri ». Poi per specificare che questa realtà deriva dalle combinazioni di yang e yin, Lao-tze aggiunge: « Tutti i 10.000 esseri portano addosso Yin e abbracciano Yang ».

Abbiamo proposto una relazione elementare, ma già abbastanza significativa, tra l'aritmosofia di Lao-tze e l'achilleomanzia. Una conferma di questa relazione la chiederemo, a suo luogo, ad un testo taoista più tardo e più complesso. Quel che adesso interessava era mettere in luce la necessità di un rapporto tra espressioni « numerologiche » e sistemi numerologici. E quanto si è detto di Lao-tze vale, achilleomanzia a parte, anche per Pitagora.

Dico « achilleomanzia a parte », ma non a parte un qualsiasi sistema divinatorio fondato sull'alea pari/dispari.

7. Le coppie antitetiche pitagoriche che, avendo come teste di serie il dispari e il pari, rivelano la loro connessione con una

numerologia, si differenziano dalle altre coppie antitetiche ugualmente prodotte dalla cultura greca, ma senza connessioni numerologiche. I « contrari » vengono presi in considerazione – ma altra! – dalla filosofia, per es., o dalla medicina. Ne discute anche Socrate, il quale tuttavia si pone come oggetto il « cosmo » etico e non il cosmo pitagorico. Ne discute la medicina che, a sua volta, ha per oggetto un altro cosmo: il corpo umano riguardato come un microcosmo.

Aristotele (*Met.* A 5, 986 a, 22 sgg.) nota la differenza fra le coppie di opposti pitagoriche e quelle del medico Alcmeone di Crotone (inizio del V sec. a.C.). Si tratta della *vera* differenza, cioè quella che corre tra dipendenza e indipendenza da un sistema numerologico. Pitagora, dice Aristotele, ha contenuto le coppie nel numero di 10, mentre Alcmeone non ha dato alcun limite numerico alle sue coppie; Pitagora si è limitato a 10 coppie perché condizionato dal sistema numerologico denario.

Alcmeone – e da lui si procede così fino ad Ippocrate che troverà contrari più specifici – sosteneva che la salute è un equilibrio tra umido e secco, tra freddo e caldo, amaro e dolce, etc. La malattia è data dalla prevalenza di un elemento della coppia sull'altro. È probabile che Alcmeone, o questa impostazione iatrica, proceda dallo « scientismo » pitagorico fondato su rapporti ed equilibri. Oppure considereremmo l'impostazione come prodotto del distacco di una funzione iatrica da una funzione matematica, rispetto ad un momento paleopitagorico in cui operava una forma di divinazione a fini medicali (iatromantica) fondata sull'alea del pari e dispari. Su questa linea di ricerca si dovrebbero tenere in considerazione alcuni fatti fondamentali, tra cui uno è particolarmente significativo: Apollo era il dio dei pitagorici così come lo era degli indovini e dei medici (ossia della iatromantica).

La divinazione era uno strumento di conoscenza, e la conoscenza « scientifica », il *mathema*, divenne da Platone in poi la « matematica »; si confuse in tal modo lo strumento con l'oggetto della conoscenza, potremmo dire se ponessimo nel momento iniziale di questo processo una divinazione di tipo

aritmetico (o achilleomantico). La fusione-confusione tra l'oggetto della conoscenza e lo strumento matematico non c'è invece in Pitagora; la sua matematica non è fine a se stessa ma serve a conoscere il mondo, serve a fornire quelle risposte che, ad altro livello, forniva anche la divinazione fondata sul gioco dei numeri.

Quando Platone fonde e confonde oggetto e strumento di conoscenza, nasce il problema gnoseologico. Così com'è, questa è una affermazione certamente arbitraria, però è utile per aiutarci a comprendere un processo del pensiero greco che altrimenti ci sfuggirebbe. Comunque, per non incorrere nei rigori degli storici della filosofia, sono pronto a tradurre l'affermazione in termini storico-religiosi: se la divinazione diventa oggetto di conoscenza e cessa di essere strumento di conoscenza, per la conoscenza si deve far ricorso ad un altro strumento. Bene, questo discorso rapportato a Pitagora e a Platone diventa: se la matematica pitagorica da strumento di conoscenza diventa oggetto di conoscenza, è necessario – almeno nei riguardi della matematica – ricorrere ad un altro strumento. Platone è appunto ricorso ad un altro strumento: l'anamnesi, il « ricordo ».

L'esempio classico dell'anamnesi platonica lo troviamo nel *Menone*. Socrate aiuta uno schiavo illetterato a « ricordare » la soluzione di un problema geometrico: costruire un quadrato doppio di uno dato. Qui cogliamo la differenza tra Pitagora che, con la sua metematica strumentale, offre il mezzo per costruire un quadrato doppio di uno dato, e Platone che, invece, fa dello strumento pitagorico (il teorema di Pitagora) l'oggetto di una « conoscenza » che lo schiavo dovrebbe possedere a priori come ogni altro uomo, e che Socrate (il quale per suo conto conosce benissimo il teorema di Pitagora!) dovrebbe aiutare a portare alla luce o alla memoria.

L'anamnesi, nel sistema platonico, funziona in quanto per essa si ristabilisce il rapporto diretto della parte « ideale » dell'uomo con il « mondo delle idee » che è l'oggetto ultimo della conoscenza, giacché ogni cosa vi è presente nella sua forma essenziale. Questo « mondo delle idee » nasce dalla

dicotomia tra le forme matematico-geometriche e le forme empiriche del mondo; Platone dà realtà alle forme matematico-geometriche, invece di usarle come strumenti per conoscere (= misurare) la realtà empirica. Questa « realizzazione » del sistema logico pitagorico fa sì che Aristotele consideri la teoria del « mondo delle idee » come una varietà di pitagorismo. Di fatto la teoria platonica è la soluzione radicale anti-Pitagora, nell'ambito della polemica condotta soprattutto da Protagora contro matematici i quali parlano in termini di figure che non trovano rispondenza nella realtà.

IV. L'achilleomanzia celata

1. Produrrò adesso il testo taoista che, come ho promesso, ci darà una conferma in dettaglio della relazione tra cosmogonia filosofica, parzialmente espressa come un'aritmosofia, e l'achilleomanzia che si fonda sul gioco dei numeri. Si tratta di un passo di Li-tze, un autore taoista del III secolo a.C., e dunque posteriore di qualche secolo all'enunciato attribuito a Lao-tze che abbiamo esaminato nel capitolo precedente.

Questo passo (*Li-tze*, 1) viene proposto da Kaltenmark come una seconda cosmogonia taoista. Le prime quattro tappe cosmogoniche, che il testo designa col nome di *T'ai* – qui la « grandezza-superiorità » espressa da questo termine va intesa nel senso della « primordialità » – sono le seguenti:

1)	*T'ai-i*	senza *ch'i*	c'è soltanto *i* (la mutazione)
2)	*T'ai-ciù*	compare *ch'i*	*i* si trasforma in 1
3)	*T'ai-sce*	compaiono le « forme »	1 si trasforma in 7
4)	*T'ai-su*	compaiono i « corpi »	7 si trasforma in 9

Ho reso il testo in questa forma schematica per procedere meglio ad un confronto con l'achilleomanzia.

Il mazzo di steli d'achillea in riposo, prima che cominci l'operazione achilleomantica, è come la tappa *T'ai-i*, in cui c'è il principio della mutazione, l'*i*, ma ancora non c'è mutazione, ancora non c'è il *ch'i*, la « forza » che mette in azione.

Appena il *ch'i* comincia ad esserci, ossia appena l'achilleomante entra in azione, si ha la trasformazione del mazzo di 50 steli inerti in un nuovo mazzo di 48 steli attivi: il primo livello della piramide delle possibilità che abbiamo fornito a pagina

24. È il livello che corrisponde alla tappa *T'ai-ciù* in cui l'*i*, il principio della mutazione, si trasforma in 1. Come avviene questa trasformazione? Che cosa ha a che fare la cifra 1 della tappa *T'ai-ciù* con la cifra 48 del primo livello della piramide? La trasformazione avviene mediante la tipica operazione achilleomantica, la divisione per 4, 48 diviso 4 fa 12, e in 12 si riconosce l'« uno », ossia l'unità-anno composta di 12 mesi. Questa unità-anno diventa l'unità di misura di un sistema duodenario: la dozzina. La dozzina sarà usata per misurare-definire le due tappe successive.

La terza tappa, quella denominata *T'ai-sce*, corrisponde al secondo livello della piramide. Il termine *sce*, che Kaltenmark traduce *origine*, e il termine *ciù* della tappa precedente, tradotto da Kaltenmark con *commencement*, indicano, sia pure in modo diverso, l'inizio di qualcosa, ma sono scarsamente indicativi per differenziare i due *T'ai*. I *T'ai* sono piuttosto differenziati dalle cifre. Questo terzo *T'ai* ha la sua cifra, il 7, in stretta connessione con le cifre del secondo livello della piramide. Se si assommano queste cifre (44 e 40) si ottiene 84. Si procede ad una divisione, adesso non più per 4 ma per il divisore acquisito nella tappa precedente, la dozzina. 84 diviso 12 fa appunto 7; donde si verifica che l'uno si è trasformato in sette. E si verifica anche la possibilità di valutare le cifre del secondo livello della piramide, che a suo tempo abbiamo rinviata. In quell'occasione abbiamo rinviato anche la valutazione delle cifre del terzo livello: lo faremo adesso trattando la tappa *T'ai-su*.

La tappa *T'ai-su* (*su* viene tradotto da Kaltenmark con *indistinction*) corrisponde al terzo livello della piramide contraddistinto dalle cifre 40, 36 e 32. Per la seconda volta opereremo assommando queste tre cifre e dividendo per 12. La somma dà 108, che diviso per 12 dà 9. Per dirla con le parole di Li-tze: « il sette si trasforma in nove ».

2. Dopo le prime quattro tappe cosmogoniche, ossia i quattro T'ai, sembra venir meno la coincidenza tra le operazioni (l'entrata in azione del *ch'i*) nel senso di Li-tze e le operazioni

(aritmetiche) richieste dall'achilleomanzia. Infatti, mentre l'achilleomanzia prevede il raggiungimento di un livello successivo, il quarto della piramide, contrassegnato dalle cifre 36, 32, 28 e 24, Li-tze dice, o sembra dire, che quando il 7 è diventato 9 si ricomincia da capo: « Con questa mutazione si torna ad 1 ».

Kaltenmark considera questo presunto ritorno come una « evoluzione ciclica ». Dice: « Si vede qui espressa una delle idee fondamentali del pensiero cinese: quella dell'evoluzione ciclica. Generalmente applicata ai giochi dello Yin e Yang nel ciclo stagionale, o nell'alternarsi delle cinque virtù elementari nel corso della storia, è qui applicata all'intera creazione secondo un ciclo denario. Questa idea sarà sviluppata più tardi per influsso del Buddhismo (*kalpas*) » (pp. 464 sg.).

Accettiamo il richiamo al ciclo stagionale con i connessi « giochi di yin e yang » – di cui abbiamo parlato anche noi –, ma nei limiti di una relazione tra numerologia achilleomantica e annualità-dozzina come misura del tempo, e non come modello di ciclicità, in quanto, se l'annualità è usata come unità di misura, in questa funzione ha senso in vista di un tempo che si accumula (da misurare) e non ciclico (misurato una volta per sempre).

Respingiamo il richiamo ai cicli (*kalpas*) buddhisti, perché inutile in questo contesto; per lo stesso Kaltenmark d'altronde si tratta di uno sviluppo ulteriore e dovuto a concezioni esterne alla cultura cinese.

Respingiamo il ricorso al « ciclo denario », se non altro perché sin qui nel testo in esame ci siamo imbattuti in una numerologia prima quaternaria e poi duodenaria. Kaltenmark ricava la nozione di un ciclo denario mediante una arbitraria interpretazione del testo che dice: « Sette per mutazione divenne Nove ». Egli intende quel Nove come il numero delle trasformazioni avvenute, e questo è impossibile arguirlo dal testo che parla di 3 trasformazioni: la prima è quella di *i* che diventa 1, la seconda è quella di 1 che diventa 7, la terza è quella di 7 che diventa 9. Nonostante ciò egli si sente autorizzato a tradurre la frase testuale « dopo questa trasformazione

in 9 » con « dopo questa nona trasformazione ». Fondandosi su questo arbitrio, Kaltenmark inventa una « decima trasformazione » (come se il testo dicesse, ma non dice: Nove si mutò in Dieci), quale ultima tappa di un ciclo a ricominciare, appunto il « ciclo denario ».

Anche noi approderemo ad un sistema numerologico (e non ciclo!) denario, ma per altra via, e desumendolo non dal brano sin qui esaminato dove sono presi in considerazione due sistemi, il quaternario (indicato dal divisore 4) e il duodenario (indicato dal divisore 12), ma dalla continuazione della lettura del testo. Che il sistema denario debba spuntar fuori non fa meraviglia, se si ricorda in che modo la decina incombe sull'achilleomanzia senza peraltro che questa la renda operante. L'achilleomanzia si arresta prima che la decina sia completata; altrettanto fa Li-tze. Tanto in achilleomanzia quanto nel dettato di Li-tze il numero nove significa la « decina incompleta », qualcosa che resta aperto al divenire.

Respingiamo infine anche il richiamo all'« alternarsi delle cinque virtù elementari ». Ma questo rifiuto richiede una puntualizzazione che illustri la nozione specifica di cui si tratta.

3. La Scuola delle Cinque Virtù (o Agenti) s'impose in Cina come dottrina di stato verso il 150 a.C., sotto la dinastia Han.

Questa è la sua tesi: ci sono cicli storici determinati dal susseguirsi di cinque imperatori celesti qualificati da cinque colori, cinque elementi e cinque sedi (palazzi). I colori sono: giallo, verde, rosso, bianco, nero. Gli elementi sono: legno, fuoco, acqua, metallo, terra. Le sedi corrispondono quattro ai punti cardinali e la quinta al centro.

La ripartizione per cinque indica uno stacco dal sistema achilleomantico. Non è questione di numeri, ma è questione di atteggiamenti. I cinque « punti cardinali » cinesi (cioè i nostri punti cardinali più il centro) sono una nozione comune anche all'achilleomanzia; ma l'achilleomanzia, come si è visto, relega la « cinquina » al tempo del mito, la rende inoperante. Ancora: l'achilleomanzia – abbiamo visto anche questo – rifiuta il centro, quasi che esso impedisca la sua esplicazione. Al posto

di una « cinquina » chiusa, l'achilleomanzia mette il quattro denotante una « cinquina aperta », così come il nove denota una « decina aperta ». L'atteggiamento della Scuola delle Cinque Virtù è completamente opposto: vi si cerca di chiudere il divenire nel minor numero possibile di cicli (la cinquina viene prima della decina), raccogliendo poi i cinque cicli in un solo ciclo ricorrente. La « cinquina » è resa operante nella attualità storica, mediante la sua personificazione nei cinque imperatori celesti.

La differenza tra gli atteggiamenti o, in ultima analisi, tra le finalità determina anche la diversa numerazione e qualificazione degli elementi. Con la Scuola delle Cinque Virtù, insomma, ci troviamo in tutt'altro ordine d'idee rispetto alla tradizione achilleomantica; e, tenendo presente lo stretto legame che abbiamo riscontrato tra achilleomanzia e taoismo, diremmo anche rispetto all'insegnamento di Lao-tze. Con la Scuola delle Cinque Virtù abbiamo un vero e proprio cambiamento di rotta. Come lo spiegheremmo in termini storici?

La storica soluzione di continuità è data dall'avvento della dinastia Han, sotto i quali nasce e si attesta la Scuola delle Cinque Virtù. Mentre le precedenti dinastie erano tutte « nobili », i Han emergono da una rivolta di contadini. La Scuola delle Cinque Virtù ha la funzione di legittimare questa emersione che manca della patente di « nobiltà ».

Mi spiego sul concetto di « nobiltà », sempre che ce ne sia bisogno. L'istituto regale si esplica per mezzo della successione al trono da padre in figlio, la qual cosa costituisce il fondamento legale del potere esercitato da una dinastia. Il problema nasce quando si ha un cambiamento dinastico che porta sul trono un re che non è il figlio del re precedente. È un problema che ogni dinastia risolve a suo modo. La soluzione della dinastia Han ha richiesto uno sforzo maggiore per via dell'evento rivoluzionario che l'ha portata al potere: non una lotta di « nobili » (capi provvisti di antenati, « re » potenziali) contro « nobili », ma una lotta vinta dai « contadini » contro i « nobili ». Lo sforzo è stato sostenuto appunto dalla Scuola delle Cinque Virtù.

La Scuola delle Cinque Virtù stabilisce: c'è un potere celeste che determina il potere terrestre; al potere celeste si susseguono cinque imperatori in un ciclo, ciascuno dei quali conferisce il potere terrestre a una diversa dinastia. Quando è caduta la dinastia Ch'in, l'imperatore celeste che l'aveva messa al potere aveva espletato il suo turno di regno e lasciato il posto al nuovo imperatore celeste (il quinto del ciclo); il nuovo imperatore celeste ha dato il regno terrestre a un Han, fondatore di una nuova dinastia. Il numero cinque assegnato agli imperatori celesti corrisponde al numero delle dinastie cinesi, ivi compresa quella dei Han: i pressoché mitici Hsia, gli Shang, i Chou e i Ch'in.

Prima dei Han il problema della legittimità dinastica era stato risolto in vari modi. Gli Shang hanno giustificato il loro diritto al regno con riferimento ad un loro antenato-capostipite divino (vedremo meglio in seguito di che dio si tratti). I Chou hanno giustificato la loro successione agli Shang, proclamandoli indegni di regnare. I Ch'in, per sostituire legalmente i Chou, hanno addirittura formulato un diverso tipo di regalità, sostituendo il vecchio titolo di *wang*, che noi traduciamo « re », col nuovo titolo di *huang-ti*, che noi traduciamo « imperatore ».

La giustificazione adottata dai Han e dalla *loro* Scuola delle Cinque Virtù, cioè la « rotazione » cosmica, è una concezione estranea tanto al taoismo quanto all'achilleomanzia.

4. La seconda parte del testo dimostra chiaramente che non c'è alcuna concezione ciclica di base.

Quel che avviene dopo le quattro tappe *T'ai* non ripete quanto è avvenuto prima, e dunque il susseguirsi delle quattro fasi non costituisce lo schema di un ciclo ricorrente. Caso mai, se vi si vuol vedere uno « schema » e un « ricorso », bisogna metterlo in connessione con il susseguirsi delle operazioni achilleomantiche. Il rito achilleomantico ha certamente un suo « schema »: riguarda il mutabile, ma esso stesso, come rito, deve essere immutabile. E questo « schema » è senz'altro ricorrente, ma non ricorre automaticamente né in continuità;

ricorre invece ogni volta che si pratica il rito achilleomantico, ogni volta che si procede ad una consultazione divinatoria.

La frase « si ritorna a 1 », detta dopo la quarta trasformazione, potrebbe far pensare al ciclo; su questo non ci son dubbi. Ma il testo non finisce lì. Dopo il « ritorno a 1 » sono descritte altre fasi del divenire cosmico: il processo continua e non si ha alcun « ritorno », almeno nel senso prospettato da Kaltenmark. Se si alludesse a un ciclo, la frase si troverebbe alla fine del processo e non nel suo mezzo. Avrebbe magari indicato una specie di « fine del mondo » con implicazioni escatologiche che mancano del tutto nel testo taoista (nonché nella teoria e nella pratica achilleomantica).

In effetti il « ritorno a 1 » si realizza, come vedremo, con il passaggio dal sistema duodenario al sistema denario, e quindi con l'acquisizione di una nuova « unità » di misura, la decina, che prende il posto della dozzina. Dopo di che il corso degli eventi prosegue « misurato » in modo del tutto diverso dal modo in cui si « misuravano » le fasi precedenti. Altro che ritorno ciclico.

In conclusione, tutto sta a non perdere di vista la numerologia che accomuna il testo di Li-tze e l'achilleomanzia. Altrimenti i numeri di cui si parla o diventano incomprensibili o sono compresi arbitrariamente mediante forzature interpretative che, se rendono conto della nostra filosofia, niente ci dicono della filosofia cinese. Dunque noi proseguiremo metodicamente con il confronto achilleomantico.

Per prima cosa proviamo a compiere anche per le possibilità del quarto livello della piramide le operazioni che nei due livelli precedenti hanno dato il 7 per la tappa *T'ai-sce* e il 9 per la tappa *T'ai-su*. Assommiamo le quattro cifre possibili del quarto livello: $36 + 32 + 28 + 24 = 120$. Dividiamo il risultato per l'unità del sistema duodenario, la dozzina: $120 \div 12 = 10$. Ora, se Li-tze avesse voluto rilevare una quinta tappa *T'ai*, avrebbe dovuto dire, per continuità: nove si trasforma in dieci. Invece dice: si arriva alla fine e si torna ad uno. E tuttavia questo non significa che si ricomincia da capo.

Significa, invece: finisce un sistema numerologico (il duode-

nario) e con ciò s'interrompe la continuità con le fasi *T'ai*; comincia un nuovo sistema numerologico che ha una nuova base o « unità » al posto della dozzina, appunto quel « dieci » che si ricava assommando le cifre possibili risultate dall'ultima manipolazione degli steli d'achillea, e dividendo poi il risultato per 12, ossia per quel divisore che in precedenza aveva dato il 9 e il 7, in connessione con precedenti manipolazioni. Questo « dieci », dunque, pur essendo stato ricavato come il nove e il sette, deve essere preso in considerazione non come una pluralità – questo avverte Li-tze –, bensì come una « unità », la decina che permette il passaggio dal sistema duodenario al sistema denario.

È il sistema denario, infine, quello che darà origine ai 10.000 esseri, il cui numero è un multiplo di 10 e non di 12. Ecco il testo di Li-tze: « Uno è l'inizio delle mutazioni. Quello che era puro e leggero salì e divenne Cielo, quello che era impuro e pesante discese e divenne Terra; i *ch'i* mediani formarono l'uomo. Grazie alla seminagione apparvero, per trasformazione, i 10.000 esseri ». Evidentemente quest'« uno » di cui parla Li-tze dopo le fasi *T'ai* è diverso dall'« uno » che scaturisce dall'*i* nella fase *T'ai-ciù* e che, a sua volta, si trasforma in sette nella fase *T'ai-sce*. Ritornare all'« uno », per Li-tze, non significa ritornare a *quell'*« uno », ma significa dar corso a una nuova serie di eventi, una serie qualitativamente diversa.

5. La differenza qualitativa tra la prima serie e la seconda serie di eventi è avvertibile anche in un cambiamento del linguaggio di Li-tze. Prima era estremamente astratto, assai prossimo ad una numerologia. Adesso acquista una certa concretezza. Dopo aver detto che uno diventa sette e sette diventa nove per poi diventare a sua volta un *altro* uno (la decina), abbandona il codice numerologico per usare un codice « categoriale » (puro/impuro, leggero/pesante) prima e infine un codice che diremmo « agricolo » (seminagione).

Un'eventuale riduzione a codice numerologico di quanto Li-tze dice nella seconda parte della sua cosmogonia, riecheggerebbe la formulazione del suo maestro Lao-tze, che abbiamo

ricordato sopra: uno generò due, due generò tre, tre generò i diecimila esseri. L'« uno » sarebbe l'unità-decina; il « due », sarebbe il cielo e la terra; il « tre » aggiungerebbe l'uomo come terzo termine; dal « tre » si produrrebbero per seminagione i diecimila esseri.

Col passaggio dalla serie *T'ai* ad una serie diversa, si comprende che l'ultima tappa *T'ai*, pur essendo l'ultima di una progressiva distinzione, possa sembrare « Grande Indistinzione », come Kaltenmark traduce *T'ai-su*. La « distinzione » precedente, quella che dalla fase in cui c'è il principio della mutazione, l'*i*, ma non c'è ancora mutazione, porta a distinguere, mediante le mutazioni, l'uno, il sette e il nove, è « indistinzione » in rapporto alle fasi seguenti, in cui la realtà viene misurata col sistema denario. Termini come « mutazione », « origine », « cominciamento », « indistinzione », acquistano un particolare significato quando sono qualificati da *t'ai*. Non è il significato d'uso corrente (dell'attualità storica), ma è un significato distorto dalla soggiacente idea di primordialità (potenzialità mitica). Lo stesso qualificativo *t'ai* può essere tradotto con « grande » soltanto con riferimento alla grandezza del primordiale-potenziale che contiene in sé ogni ulteriore realtà. Se si acquisisce questo punto di vista, si comprende come il « distinto » *t'ai* diventi « indistinto » quando dal tempo *t'ai* si passa al tempo storico (o dal mitico all'attuale); e si comprende come l'« uno » *t'ai* sia diverso dall'« uno » che si apre alla storia.

A livello *T'ai-ciù*, quando comincia ad esserci il *ch'i* (in senso achilleomantico: la possibilità di operare; numerologicamente: fare operazioni) c'è soltanto « uno », l'inizio della numerazione, ma non basta per fare operazioni numeriche o per costruire una numerologia. Potenzialmente (donde *T'ai*) è l'inizio (*Ciù*) di qualsiasi sistema numerale, di qualsiasi numerologia; tutto può succedere: l'uno può raddoppiarsi e generare la contrapposizione dispari/pari (yang/yin), nonché un sistema a base binaria; può aggiungersi al suo doppio e costituire un trigramma, nonché un sistema a base ternaria (3 è il trigramma, 6 è l'esagramma, 9 è l'ultima evoluzione della serie *T'ai*, 12 è la

base di un nuovo sistema, quello duodenario: finisce la fase ternaria); può assommare i suoi doppi generando così il divisore achilleomantico (4) e un sistema quaternario in cui al 4 segue l'8 (yin giovane contrapponibile a 9 yang vecchio) e il 12 (la dozzina che inaugura il sistema duodenario), etc.

Ho esposto la cosa come se ogni possibilità confluisse nel sistema duodenario. Certamente a livello teorico non è così, ma sempre che si tratti di una teoria o di una astrazione di tipo matematico senza condizionamenti culturali. Invece la cultura cinese *voleva* che la potenzialità dell'« uno » *t'ai* si attuasse proprio nel sistema duodenario, quello che aveva per base il numero di mesi-lunazioni di un anno. Culturalmente parlando possiamo dire che il sistema duodenario aveva a che fare con la dimensione temporale della realtà.

Il Tempo è in definitiva la « Grande Origine »: tutto è contenuto nel tempo; le forme che compaiono di volta in volta hanno un preciso rapporto numerico con la « dozzina temporale », almeno finché sono contenute nella serie *T'ai*. Il sette indica le « dozzine temporali » con cui si misurano tutte le possibilità della fase *T'ai-sce*: sono 7 dozzine, ossia 84 possibilità, tante quante ne annovera la piramide achilleomantica al secondo livello (44 + 40). Il nove dice quante « dozzine temporali » sono le possibilità della fase *T'ai-su*: sono 9 dozzine, ossia 108, ossia tante quante ne annovera la piramide al terzo livello (40 + 36 + 32).

Nella serie *T'ai* tutto è originato, ma anche contenuto, nella dimensione Tempo, direi quasi « compresso », « schiacciato », più che contenuto, o « ammassato », perché non c'è ancora la dimensione Spazio dove le forme sin qui costituitesi daranno corpo ai 10.000 esseri. Questi esseri esistono già temporalmente, ossia potenzialmente, ma non ancora spazialmente, ossia attualmente.

Abbiamo compiuto un passo decisivo: da una rappresentazione numerologica siamo passati, con la guida di Li-tze, ad una rappresentazione filosofica. Tanto vale riprendere il discorso daccapo e tentare una parafrasi del testo di Li-tze che Kaltenmark ci ha proposto come una cosmogonia taoista, per

farlo diventare una cosmologia condizionata dalle nozioni del tempo e dello spazio.

La parafrasi è necessaria per tradurre in termini occidentali, e non solo in una lingua occidentale (per la qual cosa ci dobbiamo affidare al sinologo; nello specifico, a Kaltenmark), il testo di Li-tze. Il che va fatto rendendo in forma esplicita il sistema di relazioni soggiacente, ma in forma implicita, ad esso. Il filosofo taoista Li-tze spiega il taoismo e, trattando il cosmo, spiega la relazione che c'è tra il cosmo interrogato dal filosofo e quello interrogato dall'achilleomante. Ma non spiega l'achilleomanzia. Questa vien data per nota al pubblico a cui si rivolge e che egli deve indottrinare sul taoismo e non sull'achilleomanzia. Né spiega le relazioni tra l'achilleomanzia e l'anno di 360 giorni, o di 12 mesi di 30 giorni ciascuno: per lui erano cose ovvie; o comunque lasciava che le rilevassero i suoi allievi e, così facendo, maturassero i rapporti che il taoismo aveva con il reale.

V. Tempo e spazio

1. All'inizio tutto era indifferenziato come il complesso dei 50 steli di achillea in riposo. Ma, così come i 50 steli, pur non agendo, costituiscono il presupposto per l'azione, questo stato iniziale è il presupposto di ogni azione successiva. Noi diciamo azione; però a livello divinatorio dovremmo dire « mutazione » (*i* in cinese). Dal nostro punto di vista quel che interessa è ciò che viene compiuto; dal punto di vista dell'achilleomante è ciò che muta. Il filosofo che si sostituisce all'achilleomante, mette da parte gli steli d'achillea ma non le concezioni che orientano la loro manipolazione. Il concetto di *i*, determinante per l'achilleomanzia, è altrettanto importante per il filosofo; così pure importante per lui è la figura achilleomantica dei « trigrammi in riposo ». Tutto questo viene assolutizzato dal filosofo qualificandolo come *T'ai*.

T'ai serve a sublimare, ad astrarre dalla contingenza, a conferire valori assoluti. Donde il principio stesso della mutazione, di *ogni* mutazione contingente, diventa *T'ai-i*. *T'ai-i* c'è prima di qualsiasi mutazione. *T'ai-i* c'era prima che ci fosse il mondo; ne era il presupposto. In « principio » (= all'inizio) c'era il « principio » (= l'idea fondamentale) della « mutazione »: questo dice il taoista quando dice *T'ai-i*.

Per prendere atto di una mutazione è necessario possedere una unità di misura; o, se vogliamo, il concetto stesso di misura. L'achilleomante comincia togliendo uno stelo dal mazzo di 50. La « misura » del nuovo mazzo (49 steli) lo rende « mutato » dal mazzo originario « misurato » in 50 steli. Il

filosofo coglie l'importanza della misura e l'assolutizza ricorrendo al consueto qualificativo *T'ai*. Dice: *T'ai-ciù*; e vuol dire: il « principio » (l'idea fondamentale) per cui si misura; il « cominciamento » (*ciù*) del sistema numerale necessario per misurare. Si comincia a contare da uno: questo è chiaro; altrettanto chiaro deve essere che, quando si comincia a contare per misurare la mutazione, la mutazione stessa c'è già stata. Non c'è più il « principio della mutazione » ma adesso c'è una mutazione da misurare. Al posto di *i* ciò che adesso va assolutizzato è l'« uno ». Il filosofo dice: *i* si trasforma in 1.

Con la numerazione, a cui l'uno dà inizio, il filosofo risolve il suo problema che è quello di rendere assolute le contingenti operazioni achilleomantiche. Il filosofo le trasforma in operazioni aritmetiche. Un'operazione aritmetica rimane sempre la stessa, quale che sia l'oggetto occasionale per cui si opera. Due più due fa sempre quattro, quali che siano gli elementi che vengono assommati. Però « operare », anche a livello puramente aritmetico, è sempre un « agire »; donde il filosofo, che prima ha scartato l'« azione » per appuntare il suo interesse sulla « mutazione », adesso, quando si comincia ad « operare », ipotizza un « principio dell'azione »: è il *ch'i*. Alla fase *T'ai-i* priva ancora di *ch'i*, segue la fase *T'ai-ciù* in cui appare il *ch'i*. Potremmo dire: *ch'i* sta ad *i* come il « principio agente » sta alla « mutazione »; ma la « mutazione » è a sua volta il « principio dell'azione », in quanto si agisce soltanto sul « mutabile ».

La prima vera operazione achilleomantica consiste nel dividere in due gruppi casuali un mazzo di 48 steli e quindi scartare per ciascuno dei due gruppi gli steli che restano dopo averne presi quattro alla volta. Ridotta in termini matematici questa operazione consiste in una divisione per quattro del numero 48. L'astrazione matematica non tiene conto della casualità achilleomantica, e l'operazione 48/4 è quanto recepisce il filosofo. Il risultato dell'operazione diventa per lui un numero significativo. La divisione dà 12 e questo numero è significativo perché corrisponde a quello delle lunazioni di un anno, ossia a quello dei mesi. Il 12 misura la dimensione temporale.

In quanto base di un sistema numerologico, il 12 porta a concludere che il sistema duodenario è quello che « misura » il tempo. È la conclusione del filosofo. Ricavata la base di un sistema duodenario, ricavata la capacità che questo sistema ha di misurare il tempo, il filosofo giunge alle estreme conseguenze: quando « nasce » il 12, « nasce » anche il Tempo.

Se si ricorda quanto abbiamo detto a suo luogo circa la funzione che ha il *ch'i* nell'alternarsi delle stagioni, e quindi nelle mutazioni contenute in una annualità, non fa meraviglia che il filosofo asserisca che il *ch'i* compare nella fase *T'ai-ciù*, quando, cioè, nasce una dimensione temporale, una dimensione concretamente proposta dall'annualità.

Tutto sommato, nella fase *T'ai-ciù* il Tempo diventa una realtà misurabile (col sistema duodenario), o, in assoluto, viene ad esserci. Il principio di mutazione diviene una pluralità di mutazioni. Le mutazioni vengono in essere in quanto si fanno misurabili nella dimensione temporale. In fin dei conti le mutazioni sono realmente tali soltanto a partire dal confronto tra un « prima » e un « dopo ».

2. Ora al posto del « principio della mutazione » ci sono le « mutazioni », però ancora allo stato potenziale. Manca ancora ad esse una realtà attuale. La si avrà quando il Tempo, prodotto nella tappa precedente, comincerà a produrre esso stesso. Il filosofo chiama « forme » i prodotti del Tempo. Queste « forme » compaiono nella tappa *T'ai-sce*.

Il momento logico *T'ai-sce* corrisponde al momento operativo achilleomantico designato dal secondo livello della piramide delle possibilità, ossia designato dalle cifre 44 e 40. In questa designazione sono contenute le « forme » di cui parla il filosofo. Potremmo anche dire con Lao-tze che « uno » (la cifra 48 indicante gli steli operativi) ha prodotto « due » (le due cifre, 44 e 40, indicanti i due possibili mazzi di questo livello). Ma Li-tze dice che « uno » è diventato « sette ». Non è che Li-tze smentisce Lao-tze; diremmo piuttosto che lo approfondisce (o lo completa). Del resto, se non ci fosse stato bisogno di questo approfondimento (o completamento), Li-tze non

avrebbe scritto un'opera propria, ma si sarebbe accontentato dell'opera di Lao-tze.

L'approfondimento di Li-tze avviene al modo solito: si fa diventare aritmetica l'operazione achilleomantica. Abbiamo già detto quel che accade nello specifico: si sommano le cifre del secondo livello della piramide (44 + 40) e il risultato (84) viene diviso per 12, ossia per la base del sistema duodenario connesso con la dimensione temporale; si ottiene appunto sette. L'astrazione aritmetica diventa poi astrazione filosofica, e viene intesa come se le « possibilità », misurate al modo con cui si misura il tempo, ossia « formalizzate » con la categoria temporale, cessassero di essere possibilità e divenissero intelligibili come « forme ». Donde il filosofo afferma che nel momento (logico) *T'ai-sce* compaiono le forme.

T'ai-sce è tradotto da Kaltenmark *Grand Commencement*. Noi lo chiameremmo « Principio della formalizzazione »; ma in realtà noi non stiamo traducendo: stiamo parafrasando. E d'altra parte *Commencement* può andarci bene se lo riferiamo al primo apparire della realtà sotto l'aspetto « formale » e non ancora « corporale ».

I « corpi » compaiono nella fase (logica) seguente (*T'ai-su*). Siamo al terzo livello della piramide achilleomantica che fornisce tre cifre: 40, 36, 32. Possiamo dire con Lao-tze che due (le due cifre del livello precedente, 44 e 40) ha prodotto tre. Ma Li-tze non si contenta di questo e dà una dimensione temporale all'insieme delle possibilità misurate dalle tre cifre. Somma le tre cifre (40 + 36 + 32) e divide il risultato (108) per 12: ottiene così il numero 9. Dice: il sette diventa nove.

I due numeri che Li-tze considera pregnanti, il sette e il nove, sono correlati dal divisore 12, che li ha prodotti operando sulle possibilità rispettivamente del secondo e del terzo livello della piramide achilleomantica. Sono dunque correlati nella dimensione temporale a cui rinvia il divisore 12, « misuratore » del tempo. La dimensione temporale è tutta contenuta nel cielo: è il movimento degli astri, è l'alternarsi della notte e del giorno, è la durata delle lunazioni, è il corso solare. Bene, il cielo nella concezione achilleomantica è tutto

yang; è raffigurato nel trigramma con tre linee yang; perciò è ovvio che in questo momento (logico) la realtà, sia « formale » che « corporale », venga qualificata (o commisurata) con due cifre yang: sette, che è yang giovane, e nove, che è yang vecchio. Sono le uniche due cifre yang che l'achilleomanzia prende in considerazione; ed è ancora l'achilleomanzia, e non il filosofo, a distinguerle come giovane l'una e vecchia l'altra.

Il filosofo si serve di questa contrapposizione giovane/vecchio per giustificare il passaggio dalle « forme » ai « corpi », senza peraltro evadere dalla dimensione temporale. Per lui è come se, col passare del tempo che ormai, dal momento che c'è, non risparmia nessuna realtà, una stessa realtà yang si mutasse da giovane in vecchia, e proprio questa mutazione desse i « corpi » alle « forme ».

Il tempo, però, non si ferma qui; il trascorrere è nella sua natura. Ci deve essere anche un dopo-nove. La successione puramente aritmetica direbbe che dopo il nove c'è il dieci. Ma non dice così la successione achilleomantica che, come si è detto, rifiuta la decina; al dieci ci dovrà arrivare il filosofo senza tuttavia rifiutare l'indicazione achilleomantica per la quale dal 9 si passa all'8 (yin giovane).

Il dopo-nove porta, secondo il filosofo, in un'altra dimensione: la dimensione spaziale prende il posto della dimensione temporale. La dimensione spaziale, per essere *altra* rispetto allo yang, è necessariamente yin; infatti 8 è yin. Per essere *altra* rispetto al Cielo (sede del Tempo), è necessariamente la Terra (la sede dello Spazio); se il Cielo è tutto yang, la Terra è tutta yin: lo insegna l'achilleomanzia che scrive la Terra con un trigramma formato da tre linee yin.

3. Come il Cielo è indispensabile per la misurazione del tempo, così la Terra è indispensabile per la misurazione dello Spazio. Di questa nuova dimensione c'è ora grande necessità, dato che le « forme » si sono mutate in « corpi »; le « forme » non hanno bisogno di Spazio per sussistere, ma i « corpi » sì.

I « corpi » senza lo spazio costituiscono una massa indistinta, e perciò questo momento logico, anteriore all'avvento di

una dimensione spaziale, assume il nome di *T'ai-su* che Kalternmark traduce *Grande Indistinction*. Concettualmente, sempre parafrasando e non traducendo, noi diremmo « Principio della materializzazione »; tocca eventualmente al sinologo verificare se l'ideogramma cinese per *su* contiene eventualmente anche l'idea della materialità.

Il filosofo, per suo conto, nella ricerca di una misura spaziale, chiede un ultimo aiuto alla piramide achilleomantica. Fa la somma delle cifre che appaiono al quarto ed ultimo livello della piramide: 36 + 32 + 28 + 24 = 120. Divide questa somma utilizzando per l'ultima volta il 12 del sistema duodenario-temporale. Il risultato è 10 (120 ÷ 12 = 10).

È finita la connessione con l'achilleomanzia, dato che la decina, come si sa, viene rifiutata dal sistema achilleomantico. È finita al contempo l'azione temporale misurabile con l'unità 12. Comincia l'azione spaziale, per la cui misurazione si assume una nuova unità (« si torna ad uno »), il 10. La decina sostituisce la dozzina quando si passa dalla dimensione temporale alla dimensione spaziale. Che relazione c'è tra dimensione temporale e dimensione spaziale? Ovvero, restando al confronto specifico della dozzina con la decina, il problema diventa quello di istituire un rapporto tra 12 e 10.

Matematicamente tale rapporto è dato dal minimo comune multiplo di 12 e 10, cioè da 60. La base del sistema duodenario (12) e quella del sistema denario (10) hanno come primo multiplo comune 60, che diventa pertanto la base di un nuovo sistema, il sessagesimario, adatto a misurare sia il tempo che lo spazio. Per intendere quanto questa astratta conclusione matematica trovi rispondenza con la realtà empirica, basti pensare al cerchio dell'orizzonte che mette visivamente in rapporto Cielo e Terra, le « sedi » rispettivamente del Tempo e dello Spazio. Questo cerchio, come ogni cerchio, è misurato in 360 gradi corrispondenti ai 360 giorni dell'anno cinese (e non soltanto cinese). La misura angolare dello spazio corrisponde alla misura, in giorni, dell'anno.

Comunque il filosofo può trarre anche altre conclusioni operando sulle cifre del quarto livello della piramide e usando

il divisore achilleomantico, cioè il 4, invece del 12. Se, come è stato fatto per il 48 del primo livello, si divide 120 (la somma delle cifre dell'ultimo livello) per 4, si ha 30, ossia si ha il numero dei giorni del mese. Di qui la relazione che il quarto livello della piramide ha, da un lato, con l'unità di misura spaziale (10 = 120 ÷ 12) e, dall'altro, con la realtà temporale costituita dal mese di 30 giorni (30 = 120 ÷ 4). Questo recupero del divisore 4 può essere giustificato così: si usa il divisore achilleomantico, cioè il 4, quando ancora non si è trovato il divisore temporale (12) e quando, passando alla dimensione spaziale, il divisore temporale non serve più.

Con la nuova « unità » (ancora l'« uno » di Lao-tze) di misura, la decina, si comincia ad operare nella dimensione spaziale, o « terrestre ». Si passa così al « due » di Lao-tze o alla coppia yang/yin, perché al Cielo si aggiunge la Terra. Cielo e Terra *spazialmente* si separano, costituendo l'alto e il basso e producendo così una prima distinzione. Sopravviene l'Uomo a mediare Cielo e Terra: si ha il « tre » di Lao-tze. Dalla mediazione nascono i 10.000 esseri, rappresentabili numericamente con una potenza di 10. Notiamo che, se la base di questa potenza è l'unità di misura spaziale, il suo esponente è il divisore achilleomantico.

4. Kaltenmark presenta infine due cosmogonie taoiste tratte rispettivamente dal capitolo 3 e dal capitolo 7 del *Huai-nan-tze*, un'opera collettiva di vari autori taoisti ordinata nel II secolo a.C. da un principe della città di Huai-nan.

Ecco la prima: « Quando il Cielo e la Terra non avevano ancora preso forma, il mondo non era che un grande ammasso confuso detto *Tai-sce*. Il *Tai-sce* produsse il vuoto e questo produsse *Yuan-ki*, ossia il *ki* (o *ch'i*) primordiale. *Yuan-ki* era qualcosa di definito. I suoi elementi chiari e puri sollevandosi dolcemente formarono il Cielo; gli elementi pesanti e grezzi, coagulandosi, formarono la Terra. Siccome è più agevole la concentrazione degli elementi chiari e puri che non la coagulazione degli elementi pesanti e grezzi, il Cielo si formò prima della stabilizzazione della Terra. Le essenze complementari del

Cielo e della Terra furono yang e yin. Le essenze concentrate di yang e di yin formarono le stagioni, e quando le essenze delle stagioni si diversificarono esse formarono i 10.000 esseri. Il *ch'i* caldo di yang, accumulandosi, finì per produrre il fuoco, i cui elementi più sottili divennero il sole. Il *ch'i* freddo di yin, accumulandosi, finì per produrre l'acqua, i cui elementi più sottili divennero le stelle. Il Cielo ricevé: sole, luna e stelle. La Terra ricevé: acqua, fiumi, il suolo e polvere. Un giorno Kong-Kong disputò l'impero a Ciuan-hiu e nella sua rabbia diede una cornata al monte Pu-ciù. La colonna che sorreggeva il Cielo (all'angolo N-O) si ruppe; l'ormeggio della Terra (all'angolo S-E) si ruppe. Il Cielo s'inclinò verso N-O, ed è per questo che il sole, la luna e le stelle declinano in questa direzione. La Terra ebbe un'apertura a S-E, ed è per questo che le acque, i fiumi, il suolo e la polvere si precipitarono in questa direzione. »

Commenteremo il passo alla luce di quanto acquisito finora.

La cosmogonia comincia con la fase *T'ai-sce*, ossia quando comincia ad operare il Tempo. Il Tempo produce il « vuoto », ossia lo « spazio ». Alla dimensione temporale si aggiunge quella spaziale. Si ha allora il « movimento », che qui è indicato come *ch'i* (primordiale). Fino a questo punto, insomma, è possibile intendere il testo nei termini della cosmogonia di Li-tze. Dopo di che le cose cambiano.

Segue la spiegazione di alcune nozioni recepite come tali, completamente avulse dalla teoria e dalla pratica achilleomantica. Di fatto viene a cessare il rapporto che la logica matematica stabiliva tra achilleomanzia e filosofia.

La nozione che il Cielo-tempo precede la Terra-spazio viene spiegata con la maggiore facilità di « concentrazione degli elementi chiari e puri » rispetto alla « coagulazione degli elementi pesanti e grezzi ». Si inventa una legge « fisica » per sopperire alla legge « logica » (o logico-matematica). È ovvio che se la nozione da spiegare fosse stata quella di una Terra che precede il Cielo, si sarebbe inventata una legge fisica esattamente opposta; per es.: siccome gli elementi pesanti precipitano più in fretta...

La nozione di yang e yin, che ha senso in funzione alternativa, viene ridotta alla funzione di « essenze complementari » tanto del Cielo quanto della Terra. Il che contrasta chiaramente con la concezione achilleomantica di un Cielo tutto yang e una Terra tutta yin. La nozione dei 10.000 esseri parrebbe spiegata come la produzione agricola che dipende dall'avvicendarsi delle stagioni.

Finite le nozioni da spiegare, resta un universo da cosmicizzare, ossia da ordinare in un sistema di relazioni. L'ordine che gli vien dato procede a livello delle leggi fisiche, una volta abbandonato il livello logico-matematico derivato dall'achilleomanzia. Rispetto a questa e alla filosofia che la mediava, si istituiscono nuove relazioni: sole-fuoco-luna-acqua-cielo, sole + luna = stelle, acqua-suolo-polvere-terra, etc. Infine, nonostante l'apparente ricorso ad una ragione fisica, si scivola nella produzione mitica: il mito di Kong-Kong che dà all'universo l'attuale assetto. Possiamo dire: rinunciando ad una funzione rituale (il rito divinatorio achilleomantico) si ricorre ad una funzione mitica.

5. Passiamo alla seconda cosmogonia del *Huai-nan-tze*. In questa, oltre al distacco dal cosmo achilleomantico, si realizza anche il distacco da un cosmo « astro-fisico ». Ci sono ancora nozioni o tracce di nozioni tanto achilleomantiche quanto « astrofisiche », ma diventano oggetto di sentimento più che di spiegazione.

Non diremmo tuttavia che si tratta di espressioni sentimentali spontanee; hanno invece uno scopo preciso: rendere « irrazionale » ciò che è stato « razionalizzato » vuoi dall'achilleomanzia, vuoi dalla filosofia connessa con l'achilleomanzia, vuoi dalla « fisica » che ha sostituito la « matematica » achilleomantica. Più precisamente: esprimono il rifiuto di una cosmicizzazione, quale che sia.

Tutto comincia con « tenebre » originarie, con una « grande nebbia » che sta al posto di una fase denominabile e quindi in qualche modo intelligibile. Ecco quel che diventa la fase *T'ai-sce*: « Quando Cielo e Terra non esistevano, regnava una gran-

de nebbia senza forma: che tenebre! che immensità immobile e silenziosa! e non se ne saprebbe dire l'origine! ». Dunque, tenebra nelle origini, e tenebra *sulle* origini. Come a dire: ogni costrutto cosmologico o cosmogonico è errato se fondato su « concetti ».

Al posto dei « concetti » il nostro testo offre « personificazioni divine ». Dice: « Due divinità nacquero allora in mezzo a questa indistinzione, l'una per regolare il cammino del Cielo e l'altra per sistemare la Terra ». Tuttavia neppure le due divinità sono definite; si tratta di « personificazioni impersonali » che non hanno neppure un nome proprio. Sussistono come azioni e soprattutto come modi d'azione; ma non come attori. Ecco tutto quello che sa dire il testo sul loro conto: « Come erano grandiose in verità! Tanto che nessuno potrebbe darne i limiti. Come erano esuberanti (il « modo d'azione »), in verità! Nessuno potrebbe dire dove si arrestasse la loro esuberanza ».

Dunque rispetto al « mondo da scrivere » che è oggetto dell'achilleomanzia, qui si prospetta un « mondo indescrivibile ». D'altronde il testo è taoista e non achilleomantico; perciò è perfettamente in linea con l'insegnamento di Lao-tze. Per esempio, riproduce la diffidenza di Lao-tze per ciò che è stato scritto una volta per sempre (da Confucio) e lasciando tutto indefinito si adegua alla non-definizione del Tao ereditata da Lao-tze: « Il Tao che si può nominare non è il Tao eterno. Il Nome che si può pronunciare non è il Nome eterno » (*Lao-tze*, 1).

Comunque un taoista non è mai in una posizione di completa antitesi alla posizione dell'achilleomante. Il principio achilleomantico concernente il « mondo da scrivere » ha senso proprio se non si considera il mondo come scritto una volta per sempre. Il mondo, per l'achilleomante, va scritto ogni volta che c'è la consultazione, perché esso ogni volta è diverso.

Scava nel taoista e troverai l'achilleomante. In questa tarda elaborazione che rinuncia ad ogni logica, sia matematica che fisica, ecco che spuntano fuori certe insopprimibili nozioni di chiara origine achilleomantica: yang/yin e gli 8 elementi. Dice il testo: « Ed allora si separarono yang e yin e stabilirono ai

margini le 8 estremità del mondo». Però le nozioni sono stravolte: yang e yin che combinandosi variamente dànno origine agli 8 trigrammi, qui separandosi dànno origine a 8 estremità. Le varianti che combinandosi originano qualcosa, qui non sono yang e yin, bensì il duro e il molle: «Il duro e il molle si completarono a vicenda e i 10.000 esseri presero forma».

Giunto alla nozione «fisica», il nostro testo procede ad una gerarchizzazione degli esseri viventi, in cui il serpente occupa il gradino più basso e l'uomo il gradino più alto: «I fluidi più grossolani divennero rettili, i fluidi più sottili divennero l'uomo». È un discorso che parte da un disinteresse cosmogonico e arriva ad un interesse antropogonico.

6. Una considerazione conclusiva sulle cosmogonie taoiste esaminate. Nel *Tao Te King*, certamente anteriore al III secolo a.C., troviamo una relazione semplice con l'achilleomanzia: la troviamo espressa dalle cifre «uno», «due» e «tre». È semplice, almeno per quel che concerne il tema cosmogonico, perché per altri aspetti si potrebbero trovare altre relazioni. Per esempio, il periodare classico per 8 ideogrammi trova rispondenza negli 8 trigrammi con cui in achilleomanzia si rappresentano gli elementi cosmici.

Nel III secolo a.C. (Li-tze) troviamo una relazione complessa, tanto che ci siamo diffusi a lungo su di essa. Ci si è mostrata come una specie di sviluppo della radice achilleomantica accolta da Lao-tze. Alla numerologia elementare Lao-tze, si sono aggiunte numerologie complesse, il sistema duodenario e il sistema denario; si è posto e risolto il problema delle relazioni tra i due sistemi, senza venir meno alla numerologia achilleomantica, anzi guidati da essa. Le operazioni matematiche usate per ricavare i due sistemi e il loro rapporto, sono apparse come il tramite per passare dalla logica achilleomantica alla logica filosofica.

Nel II secolo a.C. (*Huai-nan-tze*) si ha la rottura con l'achilleomanzia. Si direbbe un processo del pensiero taoista: nasce condizionato dalla teoria e dalla pratica achilleomantica; esplica fino alle estreme conseguenze questo condizionamento;

infine se ne libera, acquistando autonomia come un « nuovo » prodotto culturale.

Abbiamo chiesto troppo all'achilleomanzia? Metodologicamente, no: il nostro scopo era appunto di ridurre all'achilleomanzia tutto quel che fosse possibile ridurre. Ciò in quanto il nostro problema era costituito dalla relazione che corre tra divinazione (cinese) e cosmogonia-cosmologia (cinese). È sempre il problema a determinare il metodo e non viceversa. Motivo per cui diremo: l'achilleomanzia non è la chiave per comprendere il taoismo né tantomeno tutta la cultura cinese, ma è certamente la chiave per rispondere al nostro problema specifico. Oggettivamente, poi, cioè indipendentemente dal nostro problema specifico, ci confortano alcuni fatti che adesso elencherò.

Prima di tutto va rilevata l'importanza statistica della divinazione in Cina, e, nell'ambito della divinazione cinese, l'importanza statistica dell'achilleomanzia. A ciò si aggiunga il fatto che l'*I King*, il testo achilleomantico, è uno dei più antichi della cultura cinese, insieme al *Shi King*, il « libro dei canti » e al *Shu King*, il « libro dei documenti storici ». È certamente il testo più utilizzato; si può dire: fino ai nostri giorni.

In secondo luogo, non possiamo cavarcela con un generico riferimento a Pitagora per rifiutare il problema della presenza nel taoismo di una « numerologia » che gli è funzionalmente estranea; tanto estranea da scomparire nei costrutti taoisti recenziori. Né si tratta di una numerologia qualsiasi, ma proprio di quella che è funzionalmente legata all'achilleomanzia.

C'è poi da considerare la presenza della nozione yang/yin a tutti i livelli della cultura cinese. Non neghiamo la differenziazione di yang/yin dal loro valore numerologico (= dispari/pari), quando li troviamo in altri contesti; per esempio: sociali, in cui yang significa il maschile in contrapposizione a yin che significa il femminile; iatrici, in cui la relazione-contrapposizione è data dal complesso cuore-polmoni-espirazione indicato come yang (in quanto l'aria procede dal basso verso l'alto) e dal complesso fegato-reni-inspirazione indicato come yin (in quanto l'aria procede verso il basso); astrofisici, meteorologici,

etc. Ma, a prescindere dal particolare contesto, yang e yin più che denotare una contrapposizione rappresentano l'alternativa, come riduzione bipolare di tutte le possibilità; ora, proprio l'alternativa sta a fondamento della cleromanzia in genere e di quella particolare forma di cleromanzia che è l'achilleomanzia.

Infine non va persa di vista la difficoltà di una espressione cosmogonica cinese, vuoi a livello mitico vuoi a livello filosofico, che non sia una specie di « natura naturans ». Il che denota una cultura orientata dalla attualità di un « possibile » (= da una funzione rituale) e, conseguentemente dal disconoscimento di un mito cosmogonico, ossia dal disconoscimento di una funzione mitica per la quale il « possibile » viene in gran parte relegato alla inattualità. Ciò in perfetto accordo con la spontaneità predicata da Lao-tze; ma anche con il rito achilleomantico inteso appunto ad accertare il « possibile attuale ».

Nonostante tutto, però, è forse necessario confrontare il nostro guadagno con tesi o prospettive diverse. Lo faremo a proposito dei punti più delicati del nostro costrutto: la riduzione di yang/yin a dispari/pari; la riduzione di ogni numerologia al sistema achilleomantico.

VI. Yang, Yin, numerologie

1. Certamente gli studi tradizionali avrebbero da obiettare sulla nostra riduzione di yang/yin a dispari/pari. Ma intanto non si tratta dello stesso concetto di pari e dispari operante nella nostra cultura; si tratta invece di un concetto pregnante almeno quanto il pari/dispari pitagorico; ed è proprio per questo che a suo luogo abbiamo confrontato le opposizioni cinesi condotte da yang e yin con le opposizioni pitagoriche che hanno come teste di serie il dispari e il pari; non le abbiamo certamente confrontate con la nostra idea di disparità e di parità. Poi, la nostra riduzione non è precisamente di yang/yin a dispari/pari, bensì dell'uso di yang/yin nell'achilleomanzia, dove essi sono *realmente* dispari e pari.

Le cifre achilleomantiche 9 e 7 sono dispari tanto per noi quanto per i cinesi, e per i cinesi sono anche yang. Le cifre 8 e 6 sono pari tanto per noi quanto per i cinesi, e per i cinesi sono anche yin. Yang è scritto dall'achilleomante con una sola linea, come il numero uno che è dispari. Yin è scritto con due linee, come il numero due che è pari. Quanto alla riduzione di ogni cosa all'achilleomanzia, non ho difficoltà a considerarla arbitraria; ma, come è stato detto, è arbitraria tanto quanto arbitrario è il nostro problema impostato sulla relazione tra cosmologia (cinese) e divinazione (cinese). D'altra parte che cosa ci offrono di meglio gli studi tradizionali?

Quando alle interpretazioni riduttive (ma soltanto perché legate ad un problema specifico) si contrappongono interpretazioni estensive, vien fatto di chiederci se la loro estensione

non dipenda per caso dall'assenza di un problema specifico; diremmo, infatti, che per lo più le interpretazioni estensive non hanno altro problema che quello di accogliere, al lume di logica e senza un orientamento contestuale, il maggior numero di nozioni possibile.

Certamente le interpretazioni estensive dànno l'idea della completezza. Però non ci si dovrebbe lasciare ingannare. È una completezza che « decontestualizza », « destorifica ». Se ci si lascia ingannare si dà credito – puramente nozionale e del tutto inutile ai fini di un sapere storico – a espressioni generiche di questo tipo: « Yang e yin sono concetti cosmogonici e insieme meteorologici e astrologici ». E perché non anche numerologici? chiederemmo al sinologo J. Shih che ha scritto quanto sopra trattando della religione cinese nella *Storia delle Religioni* diretta da G. Castellani (VI ed., Torino 1971, vol. V, p. 510). È un fatto che il sinologo J. Shih esclude dalla sua prospettiva la funzione di yang/yin di qualificare i numeri come dispari o pari. È dunque anche un fatto che le interpretazioni « estensive » possono essere anch'esse, a loro modo, « esclusive ». E quando lo sono, lo sono senza giustificazioni.

Comunque il confronto che esigevamo non concerne certamente questo tipo di tesi e prospettive. Pensavamo, piuttosto che al ristagno tradizionale, al progresso rivoluzionario portato negli studi per esempio da un M. Granet.

È una rivoluzione – vecchia ormai di tre quarti di secolo – contro le interpretazioni « filosofiche » della cultura cinese che improntano con il loro assolutismo eurocentrico tutti i costrutti storico-filologici tradizionali. Per brevità, diremmo che la ricerca di M. Granet è sociologica così come la nostra è storico-religiosa.

La nostra ricerca si pone come problema il rapporto tra divinazione e cosmologia; a questo scopo abbiamo utilizzato prevalentemente l'*I King*, dove è trattata la teoria e la pratica achilleomantica. La ricerca di Granet si pone come problema il rapporto tra cosmologia e società; ed ha utilizzato prevalentemente il *Shi King*, il Libro dei Canti, un testo altrettanto antico e fondamentale. Lo ha utilizzato per esempio in *Fêtes et*

chansons anciennes de la Chine (Parigi 1919), di cui daremo qualche notizia nel paragrafo seguente.

2. Granet ricostruisce un ambiente contadino: è una società economicamente fondata sull'agricoltura ed elementarmente dicotomica. In essa viene rilevata la trasposizione della dicotomia naturale, che divide ogni gruppo in maschi e femmine, in una dicotomia culturale (economica) in cui si distinguono i lavori maschili dai lavori femminili.

In tale costrutto yang e yin sono sostanzialmente il maschile e il femminile che entrano in azione alternandosi nel corso dell'anno: durante i mesi estivi, ossia i mesi yang caratterizzati dalla luce e dal calore, si colloca il campo d'azione maschile; durante i mesi invernali, ossia i mesi yin caratterizzati dalle tenebre e dal freddo, si colloca il campo d'azione femminile. Ciò in quanto l'opera maschile « agricola » si svolge prevalentemente all'aperto, mentre l'opera femminile « casalinga » si svolge prevalentemente al chiuso.

È un costrutto senza dubbio valido in risposta al problema impostato da M. Granet. Ed è perciò valida, all'interno di questo costrutto, l'interpretazione di yang/yin come maschile/femminile, quale che sia il significato originario dei due termini cinesi. Sono anche disposto a riconoscere che nel sistema economico-sociale rilevato da Granet non avrebbe senso intendere yang/yin come dispari/pari. Ma Granet certamente sbaglia quando vuole attribuire a yang/yin il significato assoluto o primario di maschile/femminile.

Granet ha ricostruito la logica di un sistema economico-sociale, invece noi abbiamo ricostruito la logica di un sistema numerico-divinatorio: questo è quanto può e deve emergere dal confronto delle due ricostruzioni. Che i due sistemi abbiano in comune l'alternativa yang/yin non significa che si possa travalicare dall'uno all'altro, né che essi siano confrontabili per far prévalere il migliore sul peggiore. Significa soltanto che i due sistemi appartengono ad una medesima cultura, la cinese, in cui quell'alternativa ha grandissima importanza in diversi contesti.

Ora non voglio certamente dire che il sistema economico-

sociale guadagnato da Granet derivi dal sistema numerico-divinatorio guadagnato da noi, quasi che yang/yin sia stato prima dispari/pari e poi sia diventato maschile/femminile; ma neppure Granet può dire che il sistema numerico-divinatorio sia derivato dal sistema socio-economico e che il significato primario di yang/yin sia stato maschile/femminile, mentre dispari/pari sarebbe un significato secondario o derivato. Questa è la nostra unica obiezione a Granet.

Non ritengo valide obiezioni filologiche del tipo « Il Prof. Hsü Fu-kuan ha dimostrato che i termini yin e yang, come sono usati nei primi classici cinesi, non implicano il significato di principio femminile e maschile ». L'obiezione è del sinologo J. Shih (*l.c.*, n. 5). Essa va respinta perché non è detto che i primi classici cinesi debbano necessariamente riflettere l'ambiente contadino ricostruito da M. Granet.

La nostra obiezione, invece, concerne soltanto i limiti della originarietà. Questi limiti sono dati dal sistema logico in cui l'alternativa yang/yin risulta funzionale; oltrepassarli vuol dire fare storia congetturale, nella quale si cade guidati da un'insana passione per la diacronia quando non ci si rassegna a considerarla irraggiungibile, se di fatto lo è o comunque non la si può raggiungere con gli stessi strumenti che hanno fornito il guadagno sincronico. La nostra posizione al riguardo credo che risulti esemplificata dall'interpretazione diacronica del rapporto tra taoismo e achilleomanzia, che si è fatta possibile in quanto ricavata senza fare ricorso a strumenti diversi dalla logica matematica in funzione cosmogonica, vale a dire lo strumento stesso che ci ha permesso di analizzare l'achilleomanzia.

Dunque correggiamo Granet dicendo: il valore di yang/yin come maschile/femminile è « originario » (primario, determinante, etc.) nella sociologia contadina cinese; ma è ugualmente « originario » il suo valore come dispari/pari nella numerologia achilleomantica cinese. Con tale correzione non si rischia di fare storia congetturale e si evita la diatriba filologica che solitamente conduce a posizioni scettiche sul progresso degli studi (per esempio, su yang/yin si è detto tutto e il contrario di tutto).

3. Come il nostro dispari/pari non vuol essere la chiave assoluta per l'interpretazione di ogni prodotto culturale cinese improntato al concetto di yang/yin, così la nostra « piramide delle possibilità » non è certamente la chiave assoluta della numerologia cinese. È invece la chiave di una numerologia achilleomantica in funzione di cosmicizzazione del tempo e dello spazio.

È una chiave che abbiamo trovato in risposta ad un preciso problema, il *nostro* problema: la relazione tra divinazione (nello specifico: achilleomanzia) e cosmologia (nello specifico: definizione mediante numeri di un cosmo spazio-temporale). E non intendo valicare i limiti di questo problema, come accadrebbe se attribuissi alla divinazione l'origine della numerologia cinese, ovvero se congetturassi una relazione di causa-effetto (= prima-dopo) tra divinazione e matematica cinese in senso assoluto. Non lo faccio, anche se non mancherebbero suggerimenti al riguardo. Per esempio, in un'opera collettiva intitolata *Divination et rationalité* (Remo Guidieri ed., Parigi 1974), Léon Vandermeersch scrive: « I metodi divinatori si sono sviluppati nel senso di una razionalizzazione sempre più spinta, grazie alla quale la riflessione... scopre l'operatività delle linee astratte e inventa la scrittura, poi... scopre l'operatività dei numeri e inventa l'aritmetica » (p. 50: naturalmente si parla di divinazione, scrittura e aritmetica cinesi). E scrive Jacques Gernet, dopo aver rilevato l'interesse cinese per le combinazioni numeriche del tipo « quadrati magici »: « Ciò invita ad insistere sui rapporti evidenti che esistono tra matematica e divinazione » (p. 68).

La logica achilleomantica ricavata dalla « piramide delle possibilità » non è detto che sia l'unica possibile in Cina, neppure per la costruzione di un sistema numerico capace di definire il cosmo spazio-temporale cinese. Abbiamo visto, ad esempio, la Scuola delle Cinque Virtù in cui la cosmicizzazione è ottenuta con la base 5, estranea alle basi delle numerologie achilleomantiche. Donde la differenza sostanziale tra gli elementi cosmici che, mentre per l'achilleomanzia sono 8, riducibili a 4 (l'aereo: cielo e vento; il tellurico: terra e monti; l'igneo:

fuoco e tuono; l'acquatico: acqua corrente e acqua stagnante), per la Scuola delle Cinque Virtù sono 5: legno, fuoco, terra, metallo, acqua.

Ora, se si trattasse di sistemi giustapposti, ossia operanti ciascuno per conto suo, il nostro eventuale riduzionismo sarebbe giustificato, e comunque neanche in tal caso potremmo trascurare una numerologia diversa dall'achilleomantica. Ma certamente non si tratta di sistemi giustapposti: non ho difficoltà ad ammetterlo; dobbiamo fare i conti con l'unità culturale cinese in cui il cosmo ottonario non è certamente privilegiabile, e forse neppure prescindibile dal cosmo quinario (si ricordi la cinquina « scartata » in achilleomanzia). Tuttavia, così come non va invalidata (magari presentandola come secondaria) la numerologia espressa dalla Scuola delle Cinque Virtù in rapporto alla numerologia achilleomantica, non si deve invalidare, come episodico, il sistema degli 8 elementi rispetto ad una indiscutibilmente solida tradizione cinese fondata sulla base 5.

Il vero problema è quello di cercare la relazione tra i due sistemi: non la relazione prima/dopo intesa a scoprire l'originale e il derivato; nemmeno la relazione a posteriori che scaturisce dallo sforzo sistematico di pensatori cinesi o di studiosi europei, a cui si debbono più o meno artificiose combinazioni ideali dei due sistemi. Sto invece parlando di una relazione di complementarità e/o antiteticità, per la quale i due sistemi si rivelino come effettivamente confrontabili e, all'occasione, contrapponibili.

La contrapposizione può anche scorgersi nell'ordine dello « storico », dove può produrre anche il privilegio di un sistema e il conseguente invalidamento dell'altro; per esempio, è il caso della rivoluzione dei Han e della loro imposizione del sistema a base cinque. Però, nell'ordine del « teorico », non ammettiamo che l'esistenza e la diffusione del sistema a base cinque invalidi il guadagno ottenuto dalla « piramide delle possibilità ». Nel nostro caso diremmo: quale che sia il sistema originario, l'achilleomanzia esclude la cifra 5 ed opera sulle quattro cifre seguenti, mentre la Scuola delle Cinque Virtù opera proprio

con la cifra 5, coprendo il vuoto lasciato dall'achilleomanzia (« complementarità ») e/o opponendo una propria mantica astrologica alla cleromanzia di tipo achilleomantico (« antiteticità »: il ciclico contro il casuale).

Sincronicamente i due sistemi sono funzionali e opponibili, dal punto di vista divinatorio, per i rispettivi oggetti specifici: per la Scuola delle Cinque Virtù un « mondo da leggere », dunque già costituito una volta per sempre nel tempo mitico; per l'achilleomanzia un « mondo da scrivere », dunque in fieri o comunque riguardato a prescindere da ogni fondazione mitica. La « cinquina » esprime appunto la fondazione mitica: è adottata dalla Scuola delle Cinque Virtù ed è scartata dall'achilleomanzia.

4. Un altro confronto numerologico va posto tra il sistema emerologico sessagesimario, attestato sin dai più antichi documenti, e il sistema sessagesimario che in achilleomanzia risolve il rapporto del sistema duodenario, destinato alla misurazione del tempo, con il sistema denario destinato alla misurazione dello spazio. L'emerologia sessagesimale di cui sto parlando è quella documentata sugli ossi divinatorii Shang, dove indicava il giorno della consultazione osteomantica, il giorno per cui si era richiesto il responso, e, parrebbe, la designazione emerologica (dal nome del giorno del suo funerale?) dell'antenato consultato.

Questo sistema sessagesimario si ricava dalla seriazione di un gruppo di 10 nomi (detti « rami ») combinata con la seriazione di un gruppo di 12 nomi (detti « tronchi »). Ogni combinazione di due segni-nomi è collocata progressivamente in dipendenza delle due successioni seriali. Le 60 « cifre » risultanti dalla doppia denominazione sono riprodotte nella pagina seguente, dove la prima serie di ogni gruppo è rilevata mediante il corsivo.

Abbiamo esposto il sistema per quindicine, in rispondenza alla suddivisione del mese in due quindicine (o « nodi »). Ogni « nodo » comincia col nome di « ramo » correlato a un punto cardinale: *tze* è il nord, *mao* l'est, *wu* il sud e *yu* l'ovest.

Con questo sistema fondato sulla ricorrenza della decina

Nord		Est		Sud		Ovest	
TRONCHI	RAMI	TRONCHI	RAMI	TRONCHI	RAMI	TRONCHI	RAMI
1 = *kia*	*tze*	16 = ki	mao	31 = kia	wu	46 = ki	yu
2 = *yi*	*ciù*	17 = keng	cien	32 = yi	wei	47 = keng	siu
3 = *ping*	*yin*	18 = sin	sse	33 = ping	scen	48 = sin	hai
4 = *ting*	*mao*	19 = sgen	wu	34 = ting	yu	49 = sgen	tze
5= *wu*	*cien*	20 = kuei	wei	35 = wu	siu	50 = kuei	ciù
6 = *ki*	*sse*	21 = kia	scen	36 = ki	hai	51 = kia	yin
7 = *keng*	*wu*	22 = yi	yu	37 = keng	tze	52 = yi	mao
8 = *sin*	*wei*	23 = ping	siu	38 = sin	ciù	53 = ping	cien
9 = *sgen*	*scen*	24 = ting	hai	39 = sgen	yin	54 = ting	sse
10 = *kuei*	*yu*	25 = wu	tze	40 = kuei	mao	55 = wu	wu
11 = kia	*siu*	26 = ki	ciù	41 = kia	cien	56 = ki	wei
12 = yi	*hai*	27 = keng	yin	42 = yi	sse	57 = keng	scen
13 = ping	tze	28 = sin	mao	43 = ping	wu	58 = sin	yu
14 = ting	ciù	29 = sgen	cien	44 = ting	wei	59 = sgen	siu
15 = wu	yin	30 = kuei	sse	45 = wu	scen	60 = kuei	hai

combinata con la ricorrenza della dozzina ogni numero da 1 a 60 acquista un proprio nome: 1 è *kia-tze*, 2 è *yi-ciù* e così via fino a 60 che è *kuei-hai*, in cui coincidono l'ultimo nome della serie « tronchi » (la decina) e l'ultimo della serie « rami » (la dozzina). Perciò dopo il 60 si torna ad una cifra segnata dai primi nomi di entrambe le serie: si torna a *kia-tze*, cioè ad 1. Più in là di 60 non si può andare, perché è il minimo comune multiplo di 10 e 12, e quindi contiene esattamente tanto la serie dei « rami » (6 volte), quanto quella dei « tronchi » (5 volte), mettendo fine così allo scarto tra decina e dozzina che permette di differenziare i numeri precedenti.

Questo tipo di numerazione-denominazione era usato per la qualificazione del tempo; serviva per definire gli anni, i mesi, i giorni, le ore. L'espressione *pa-tze* (= « otto caratteri ») indicava appunto con 8 segni il « nome calendariale » di una persona: l'anno, il mese, il giorno e l'ora della sua nascita; si avevano due segni per ogni dato: un segno « tronchi » e un segno « rami ».

Il sistema, per via della denominazione tronchi-rami, rinvia ad una figura arborea in cui i « tronchi » sono fissati a terra e i

« rami » si levano al cielo. Il che corrisponderebbe all'ideologia achilleomantica da noi rilevata: il sistema duodenario, quale misura della dimensione temporale tutta contenuta nel cielo, troverebbe riscontro nella qualifica di « rami » data ai nomi della serie di dodici; il sistema denario, quale misura della dimensione spaziale tutta contenuta nella terra, troverebbe riscontro nella qualifica di « tronchi » data ai nomi della serie di dieci. Sennonché nella tradizione del sistema tronchi-rami, avviene tutto il contrario: i « tronchi » son detti « celesti », mentre i « rami » son detti « terrestri ».

C'è dunque una differenziazione voluta e secondaria rispetto al sistema achilleomantico che pone il 12 in relazione col cielo-tempo e il 10 in relazione con la terra-spazio. Dico « voluta » perché « secondaria », e dico « secondaria » perché l'immagine arborea non può non attribuire i « rami » al cielo e i « tronchi » alla terra. Comunque non ci son dubbi che il 12, il numero dei « rami », abbia a che fare con la misurazione del tempo (i 12 mesi) e dunque con la dimensione celeste.

5. Il nodo va sciolto tenendo conto che il sistema tronchi-rami serve a qualificare *soltanto* il tempo e non anche lo spazio, a differenza dell'achilleomanzia che considera un unico cosmo spazio-temporale. Da questo punto di vista, possiamo pensare che volendo ridurre ogni cosa ad un'unica dimensione, la temporale in funzione emerologica o, più precisamente, di datazione, si sia cercato di ottenere una specie di *coincidentia oppositorum*, o una compenetrazione, in luogo di una distinzione bidimensionale.

Questa « compenetrazione » sarebbe stata ottenuta rovesciando i termini. La stessa immagine arborea, quando deve servire per il cielo-tempo, prende in considerazione non già un albero infisso al suolo bensì un albero infisso al cielo: un albero capovolto con il tronco in alto e i rami in basso. In tal modo i tronchi che sono normalmente terrestri diventano « celesti » e i rami che sono aerei (celesti) diventano « terrestri ».

La logica della compenetrazione mediante rovesciamento si trova anche in achilleomanzia, quando si considera negativo

l'esagramma in cui il trigramma « cielo » viene a trovarsi sopra il trigramma « terra », mentre è considerato positivo l'esagramma opposto. Noi ci aspetteremmo il contrario e considereremmo positivo l'esagramma che riproduce la posizione naturale del cielo e della terra, e negativo l'altro che sconvolge, addirittura capovolge, l'ordine del mondo. Evidentemente il positivo e il negativo hanno un loro significato specifico in achilleomanzia: l'esagramma che pone il cielo sopra la terra è negativo perché sottolinea il distacco tra cielo e terra che denoterebbe una situazione stagnante (irrimediabile), mentre l'esagramma opposto è positivo perché indica una « compenetrazione » tra cielo e terra, ossia una situazione in evoluzione, la speranza di novità, il compimento dei desideri.

Inoltre, va presa in considerazione la possibilità che il rovesciamento di valori sia indizio di una antitesi tra sistema divinatorio emerologico e sistema achilleomantico. È un fatto che l'antitesi sussiste, indipendentemente dal rovesciamento di valori.

L'emerologia fornisce uno schema di comportamento fisso, uno schema dettato dalla ricorrenza calendariale, da una concezione ciclica del tempo. Riferendoci al sistema tronchi-rami, parleremmo di uno schema di comportamento che non va oltre il 60; dopo di che si è costretti a ricominciare daccapo. Invece l'achilleomanzia detta un comportamento occasionale, in quelle situazioni critiche che sono giudicate irrisolvibili negli schemi usuali.

Antitesi e complementarità, dunque, come si diceva quando mettevamo a confronto la numerologia achilleomantica con quella quinaria della Scuola delle Cinque Virtù. E, dal punto di vista dell'antitesi, si ripropone, come allora, la contrapposizione tra un « mondo da scrivere », oggetto dell'achilleomanzia, e un « mondo da leggere », in quanto già scritto una volta per sempre. Il sistema tronchi-rami non prevede altro intervento che la lettura: dalla lettura apprendo che se oggi è *kia-tze*, domani sarà *yi-ciù* e via dicendo. Ogni *kia-tze* è uguale ad un altro *kia-tze* e differente da altri 59 giorni. Tutte le variazioni sono contenute dal numero 60.

VII. Divinazione e regalità

1. Per un orientamento diacronico dei diversi sistemi di relazione istituiti in Cina tra divinazione e cosmologia, potremmo formulare un quadro in cui la pratica divinatoria sia collegata alle dinastie, alle numerologie e alle « divinità supreme ». Metto tra virgolette « divinità supreme » perché in nessun caso si tratta di veri e propri dèi in senso politeistico.

Per quel che concerne le pratiche divinatorie, prenderemo in considerazione, oltre alla achilleomanzia, anche l'osteomanzia (la divinazione per mezzo di ossa) e la geomanzia, di solito indicata in cinese col termine *feng-sciui*. Diciamo « geomanzia » per seguire un uso invalso e senza pretese scientifiche. Tant'è che questo stesso termine quando viene adoperato per la cultura cinese significa una cosa, e ne significa un'altra quando viene adoperato per altre culture, soprattutto per le culture africane.

Le cosiddette geomanzie africane – prodotte presso i sudanesi della costa occidentale, parrebbe per influsso arabo – sono cleromanzie assai simili all'achilleomanzia: il responso si desume da tetragrammi (invece che da trigrammi) scritti sul suolo usando due segni alternativi (una barra/due barre) che vengono ricavati dall'esito di una gittata; i tetragrammi possibili sono 16 ($= 2^4$) anziché 8 ($= 2^3$) come i trigrammi cinesi. Questo tipo di divinazione è stato chiamato geomanzia in contrapposizione all'astromanzia (o astrologia): come l'astromanzia legge i segni scritti nel cielo, così la geomanzia legge i segni scritti sulla terra, o che comunque derivano dalla posizione al suolo di ciò che è oggetto della gittata.

La cosiddetta geomanzia cinese, invece, non ha niente a che fare con la cleromanzia: è geomanzia perché legge effettivamente i segni della terra, in contrapposizione a coloro che leggono i segni del cielo. E non si tratta di segni prodotti da una gittata, bensì degli elementi di un paesaggio che vengono assunti come segni. Le geomanzie africane leggono ciò che hanno scritto: dunque in realtà « scrivono il mondo », come fa l'achilleomanzia cinese; il loro oggetto, come per l'achilleomanzia, è un « mondo da scrivere ». Al contrario, l'oggetto della geomanzia cinese è un « mondo da leggere », ossia un mondo « scritto » una volta per sempre e non dall'uomo, un mondo che adesso l'uomo può soltanto leggere.

La geomanzia cinese ha una funzione simile a quella della pratica augurale degli antichi Romani. Serve alla localizzazione orientata di un certo spazio destinato a tombe, edifici sacri, etc. Consiste, come abbiamo detto, nella « lettura » di un ambiente ricavando da esso i segni più disparati che vengono poi ridotti a quattro significati di base: « tartaruga nera », « drago azzurro », « uccello rosso », « tigre bianca ». Lo scopo è di qualificare un « centro » ottimale che per essere tale deve avere: a nord la « tartaruga nera », ad est il « drago azzurro », a sud l'« uccello rosso » e ad ovest la « tigre bianca ».

Veniamo infine al quadro che ci dovrebbe dare un orientamento diacronico circa i rapporti tra divinazione, numerologia, realtà politica e concezione religiosa:

EPOCA (a.C.)	DINASTIA	DIVINAZIONE	NUMEROLOGIA	DIVINITÀ
II metà del II millennio	Shang	osteomanzia	tronchi-rami	Ti
I millennio	Chou	achilleomanzia	piramide delle possibilità	T'ien
II secolo	Han	geomanzia	quinaria	T'ien-ti, T'ai-i

2. L'attribuzione della geomanzia alla dinastia Han è certamente arbitraria. Le sue origini si perdono nella notte dei tempi e non si tratta davvero di una invenzione dell'epoca

Han. Ma è un arbitrio giustificato. Intendevo porre l'attenzione su un fatto preciso: la geomanzia emerge sistematicamente come fondamento della numerologia quinaria, la quale, a sua volta, è da correlare con l'emergenza della Scuola delle Cinque Virtù, e, dunque, anche con la dinastia Han.

Quel che qui interessa, in quanto concerne la questione del rapporto tra divinazione e cosmologia, è che con la Scuola delle Cinque Virtù si rompe la relazione cosmologica con la divinazione aleatoria e se ne instaura una di tipo geomantico. Teniamo presente che l'alea achilleomantica guarda a ciò che è « mobile » (mutevole), mentre la geomanzia (cinese) guarda a ciò che è « immobile » (il paesaggio). In entrambi i casi la ricerca concerne un adeguamento al cosmo, ma nel primo caso si tratta di adeguare un comportamento, mentre nel secondo si tratta di adeguare una fondazione. Si tratta di fondare un « centro ».

Una « centralità » da ricercare ad ogni livello operativo caratterizza il potere imperiale dei Han, inteso a ridurre l'assetto feudale, che essi trovano, in un regno centralizzato. La ricerca divinatoria è adesso astrologico-geomantica, fondata cioè sulla ricognizione di vari centri, celesti e terrestri. Come divinità suprema viene adottato T'ien-Ti, che è chiaramente una sintesi formale del Ti degli Shang e del T'ien dei Chou, sennonché l'espressione viene intesa come « Cielo e Terra », dove T'ien conserva il suo significato originario di « cielo », mentre Ti *diventa* « terra ». Oppure viene adottato T'ai-i, un concetto taoista personificato e divinizzato, per indicare il « centro dei centri », il « centro » attorno al quale tutto si muove, la stella polare.

Tutto sommato con la dinastia Han ci troviamo di fronte a un tentativo di raccolta, unificazione e riutilizzazione di diverse tradizioni precedentemente elaborate da confuciani e taoisti. Una vera contrapposizione, più che tra i Han e i loro predecessori, almeno a livello dei sistemi divinatori, va rinvenuta tra gli Shang e i Chou, tra l'osteomanzia degli Shang e l'achilleomanzia dei Chou. È una contrapposizione per la

quale l'orientamento diacronico diventa funzionale e altamente significativo in relazione al nostro problema.

La stretta relazione tra Shang e osteomanzia, da un lato, e tra Chou e achilleomanzia, dall'altro, non è soltanto cronologica. Gli ossi divinatori sono gli unici reperti archeologici che documentano storicamente (ossia mediante iscrizioni) la dinastia Shang, la quale, prima della loro scoperta, era considerata pressoché mitica. Quanto ai Chou, ricorderò una tradizione: un loro antenato, Wan, si ribella agli Shang e viene messo in prigione; qui scrive l'*I-King*, il trattato achilleomantico.

Va aggiunto che la cronologia non è accidentalmente indicata dalla dinastia; l'istituto regale è tutt'altro che accessorio alla ricognizione diacronica: c'è una relazione strutturale tra istituto regale e istituto divinatorio in Cina. Tale relazione può rendere significativa una comparazione della connessione Shang-osteomanzia con la connessione Chou-achilleomanzia.

La regalità non è uno strumento cronologico accessorio. La regalità, ossia il succedersi dei re e delle dinastie, fonda di fatto la cronologia, fonda il senso diacronico della storia, fonda la concezione lineare del tempo contro la concezione ciclica. Il tempo, con l'avvento della regalità, viene misurato con la durata di un regno (o di una dinastia). Il re definisce spazio e tempo che diventano il « regno » nella sua durata e nella sua estensione. Da questa idea nasce il prodotto culturale « cronologia » che orienta i moderni storiografi come i re hanno orientato i loro contemporanei. In fondo anche noi siamo orientati dal « regno » di Cristo quando numeriamo gli anni.

La regalità agisce su un mondo da definire, da cosmicizzare (da « scrivere »). C'è dunque una relazione strutturale tra regalità e cosmologia. Noi stiamo cercando la relazione tra divinazione e cosmologia e dunque rileviamo, riducendo il tutto al nostro problema: dove, come in Cina, è rinvenibile l'istituto regale, la cosmologia si pone come medio termine tra la regalità e la divinazione, almeno nella nostra prospettiva che guarda alla divinazione come ad un fattore cosmologico. Acquisito ciò, possiamo procedere al confronto tra osteomanzia Shang e achilleomanzia Chou.

Rileviamo anzitutto la diversa posizione del re nei confronti della pratica divinatoria. Il responso osteomantico era interpretato o « letto » direttamente dal re Shang, mentre il responso achilleomantico era « letto » da un indovino specializzato. Tuttavia questa « lettura » da parte di un privato, o da altra persona che non fosse il re, figurava come resa possibile dall'opera di Wan, il re capostipite dei Chou che, scrivendo l'*I-King*, ha reso pubblica la sapienza regale in materia divinatoria. Dopo di che procediamo all'accertamento del confronto stesso nei termini in cui è stato posto dalla « storiografia » Chou, salvo poi a tradurlo nei termini della nostra storiografia.

3. Questo è il racconto della regalità – come istituto e come successione dinastica – elaborato nel *Shu-King*, il libro « storico » dei Chou.

In principio ci sono tre *huang*, ossia tre sovrani, messi in relazione ciascuno con un elemento cosmico: il Cielo, la Terra, l'Uomo. Seguono poi cinque *ti* che, dato il cambiamento del titolo, esercitano evidentemente un altro genere di sovranità. È una sovranità meno « cosmica » e più « antropica ». Del resto, il terzo *huang*, quello messo in relazione con l'Uomo, porta il titolo di *ti* nel suo stesso nome: si chiama *Huang-Ti*; ha per nome il titolo (*huang-ti*) che porteranno gli « imperatori » cinesi a partire dalla dinastia Ch'in la quale rifiutò e contestò il titolo di « re » (*wang*) usato fino allora. La scelta dei Ch'in parrebbe indirizzata al trasferimento sul sovrano delle valenze « cosmiche » e « antropiche » che il mito attribuiva al terzo *huang*.

I cinque *ti* si succedono in base alla designazione del successore fatta dal predecessore e non per trasmissione della carica di padre in figlio. Shun-ti, il quinto *ti*, si prende per successore Yu; ma questi non diventa *ti*, pur esercitando la sovranità. Non lo diventa perché invece di scegliersi un successore lascia il regno in eredità al proprio figlio. Per aver fatto ciò diventa *wang* invece che *ti*. La sua qualifica di *wang* è in un certo senso retroattiva; più correttamente diremmo: *wang* non indica una qualsiasi sovranità, ma indica il re in senso istituzionale (la

sovranità ereditaria). Dal che consegue: come il figlio di Yu sarà *wang* (e non *ti*) per successione di sangue e non per una scelta del predecessore, così lo stesso Yu, vivo, deve essere *wang* (e non *ti*) per trasmettere questo titolo al proprio figlio.

Yu è dunque il *wang* prototipico ed il prototipico fondatore di una dinastia. Egli fonda appunto la dinastia Hsia. L'ultimo dinasta Hsia è cattivo. Nel suo regno si hanno continue disgrazie che vengono imputate a questa « cattiveria ». Si dice testualmente: « *Ti* ha fatto discendere il castigo sugli Hsia, ma il re Hsia non ha fatto che accrescere il proprio lusso e ha rifiutato di rivolgere al popolo parole di consolazione; era un corrotto che... non voleva lasciarsi guidare nemmeno un sol giorno da *Ti*... Disprezzava gli ordini di *Ti*. Allora *T'ien* si mise in cerca di un vero signore per il popolo ed elargì il proprio glorioso mandato a T'ang (il capostipite della dinastia Shang). Ma allorché venne il turno del vostro ultimo sovrano (è un Chou che parla a uno Shang), questi fu incapace di conservare il mandato di *T'ien*... Allora *T'ien* si mise alla ricerca di qualcuno che obbedisse ai suoi ordini... » (trad. it. di P. Beonio-Brocchieri). E lo trovò nel fondatore della dinastia Chou.

Chi o che cosa è *Ti*? È il titolo « imperiale » metastorico che dà al *wang*, il re storico, il diritto di regnare. È la personificazione divina di questo titolo, alla quale il *wang* deve obbedire, altrimenti le disgrazie colpiscono il suo regno e, infine, non gli viene concesso di trasmetterlo al proprio figlio. Possiamo dire così finché ragioniamo con le categorie di « personificazione » e di « divinità »; ma c'è un altro modo di vedere le cose, e metodologicamente più corretto in quanto non perde di vista l'oggetto del discorso: la regalità.

La relazione tra *Ti* e *wang* è riducibile alla relazione istituzionale tra il re-predecessore (il padre morto) e il re-successore (il figlio vivente). Donde diventa corretto servirsi, più che di generici concetti destorificati, di una concezione storica della regalità, quella egiziana, che è probabilmente la prima, o almeno la prima ad essere documentata. Nella concezione egiziana della regalità il rapporto tra predecessore e successore è formulato nei termini di: morto/vivo = padre/figlio =

Osiride/Horus. Il tutto tradotto nella cultura cinese suona così: ogni *wang* (come Horus, il titolo assunto dal faraone vivente) è *wang* per essere figlio del *wang* morto (in Egitto: figlio di Osiride, il titolo che viene dato al faraone morto).

Ma la realtà storica di un *wang* non concerne più il predecessore che, morendo, è uscito dalla storia; motivo per cui questi cessa di essere *wang* (conditio sine qua non per la successione) e diventa *Ti* (come il faraone che finché è vivo è un Horus e quando muore diventa un Osiride). La catena dinastica cinese si svolge in modo che ogni re sia *wang* in rapporto al predecessore e sia *Ti* in rapporto al successore. È in definitiva il modo egiziano: basta dire *wang* invece di Horus e *Ti* invece di Osiride.

4. Mi rendo conto che l'utilizzazione di concetti egiziani per l'interpretazione di realtà cinesi possa destare qualche perplessità, mentre quando per quelle stesse realtà, cinesi e non nostre, si usano disinvoltamente i nostri concetti di « personificazione » e di « divinità » tutto sembra regolare. Però si faccia attenzione: l'oggetto del nostro discorso è la regalità e, se abbiamo chiamato in causa l'Egitto, lo abbiamo fatto per storificare il concetto stesso della regalità in quanto lo conosciamo come un'elaborazione originaria egiziana. Comunque poniamo pure in discussione la nostra interpretazione del cinese *Ti*.

La discussione verterebbe sostanzialmente sulla figura di Ti. Seguendo una classificazione per mezzo della categoria « divinità », si dice che Ti è il dio supremo della dinastia Shang, soppiantato poi dal dio supremo imposto dalla dinastia Chou, ossia da T'ien. Tutto questo sarebbe dimostrato anche dal fatto che, come nel passo citato del *Shu-King*, in un primo momento si parla indifferentemente di Ti e di T'ien quasi che obbedire agli ordini di Ti ed esercitare il mandato di T'ien sia la stessa cosa. Ma non è la stessa cosa, né si parla indifferentemente di Ti e di T'ien; quando è detto Ti s'intende Ti e quando è detto T'ien s'intende T'ien.

C'è dell'altro. Anche se la realtà documentaria parla di uno Shang-ti, cioè di un *ti* che porta lo stesso nome della dinastia, pur di vedere in Ti un essere supremo, si considera la cosa

puramente accidentale e si avverte: Shang quando qualifica Ti significa « alto », « superiore » e non ha nulla a che fare col nome della dinastia (e il nome della dinastia, vien fatto di chiedersi, che cosa « significa »?). Il massimo sforzo che viene compiuto per aderire alla realtà documentaria Shang-ti è ammettere che Ti fosse una specie di « divinità etnica familiare degli Shang che lo avrebbero adorato come il primo progenitore » (Beonio-Brocchieri). Pertanto parrebbe pressoché impossibile accettare la nostra identificazione di Ti con il re predecessore defunto.

Per prima cosa eliminiamo l'equivoco di questa identificazione. Noi l'abbiamo proposta e contenuta nei termini della « osirizzazione » egiziana del re defunto. Vale a dire: nessuno dubita che Osiride possa essere considerato un « dio » nel nostro senso, ma nessuno può al contempo dubitare che ogni faraone defunto diventasse Osiride, se così pretendevano gli Egiziani.

In secondo luogo avvertiamo la possibilità di ridurre ogni cosa alla nostra logica mettendo da parte l'Egitto, purché non si tratti di una logica orientata da nostre categorie religiose acquisite come universali o assolute. Tra parentesi: in questo tipo di riduzioni consiste l'intervento dello storico delle religioni quando gli altri storici abdicano dalla funzione storiografica e rinviano ad una fenomenologia religiosa usandone gli assunti come se fossero documenti.

L'identificazione del re defunto con Ti è un'operazione destorificante, mediante la quale si elimina la personalità storica del morto e la si sostituisce con una « impersonalità metastorica ». L'« impersonalità metastorica » può anche diventare una « personalità divina » che, anche se non distingue più un personaggio umano da un altro, tuttavia distinguerebbe un dio dall'altro in un pantheon politeistico. Sennonché i Cinesi non hanno mai formulato un pantheon quale lo conosciamo dai politeismi classici.

Ciò che viene destorificato è di fatto la sovranità che, in tal modo, ossia concepita come Ti, resta sempre uguale a se stessa, quale che sia il *wang* storico che l'ha esercitata, e adesso

permette di esercitarla al *wang* vivente, quale che sia la personalità storica di quest'ultimo, purché storicamente figlio del suo predecessore. Come a dire: ogni *wang* è diverso dall'altro per avere una sua propria personalità, mentre ogni ex-*wang* (in quanto defunto) è Ti, ossia uguale ad ogni altro ex-*wang* ricordato non per come ha esercitato la regalità ma soltanto per averla esercitata e per essere morto come *wang* lasciando il trono al proprio figlio.

Ora è chiaro che tale logica non permette un cambiamento di dinastia. Così quando la dinastia Chou succede alla dinastia Shang si rende necessario eliminare Ti e sostituirlo con T'ien. Come è potuto accadere senza intaccare o indebolire l'istituto regale fondato sulla relazione *wang*-Ti? Di fatto l'istituto regale è stato intaccato, e si è passati da un assetto monarchico in senso stretto ad un assetto che chiameremmo feudale.

5. Rivolgiamoci ancora al testo Chou sulla regalità. Finché il *wang* si lascia guidare da Ti tutto procede bene. Come si svolge in pratica questa guida? Non abbiamo difficoltà a presumere che si svolgesse mediante la consultazione osteomantica. I fatti ci dicono che il re consultava in tal modo Ti o i primi antenati, e nella prospettiva che abbiamo fornito sopra Ti e antenati della famiglia regale si equivalgono.

Quando il *wang* agisce indipendentemente da Ti, vuoi senza consultazione osteomantica, vuoi senza adeguarsi all'eventuale responso, Ti castiga il *wang*. Ma non è detto che il castigo basti; può diventare necessario togliere il potere al *wang*. Ora, però, Ti si muove all'interno della catena dinastica e non può togliere il potere al *wang* regnante perché questo potere non deriva da una scelta di Ti, ma deriva dal fatto che esso stesso è Ti per avere generato il suo successore come *wang*, e il *wang* attuale lo è per essere il figlio di colui che adesso è diventato Ti. In altri termini: Ti non può far sì che il *wang* non sia nato, né che egli stesso non sia morto. Allora interviene T'ien, superordinato rispetto al rapporto Ti-*wang*.

T'ien toglie il « mandato » (*ming*) alla dinastia Hsia per darlo alla dinastia Shang, salvo poi toglierlo alla dinastia Shang

per darlo alla dinastia Chou. All'interno di ogni dinastia il potere si trasmette per ereditarietà ed è valido il rapporto *wang*-Ti; all'esterno il potere passa da una dinastia all'altra per una scelta di T'ien, il quale trascende l'istituto regale, vanifica il rapporto Ti-*wang*, istituisce un rapporto col *wang* definito come *T'ien ming*, ossia come « mandato di T'ien ». È grazie a questo mandato che il *wang* esercita il potere. Perciò adesso non si tratta più di obbedire a Ti (consultazione osteomantica), ma si deve oddebire a T'ien (consultazione achilleomantica?).

La logica istituita dai Chou, che eliminano virtualmente Ti per sostituirlo con T'ien, è la logica che sorregge l'assetto feudale: in ogni feudo il potere si trasmette di padre in figlio salvo revoca del *wang*, così come la carica di *wang* si trasmette di padre in figlio salvo revoca di T'ien. La relazione tra il sistema Shang e il sistema Chou potrebbe essere espressa nei seguenti termini: il re Shang governa per mandato paterno e dunque deve obbedire agli ordini del padre (che è Ti) trasmessi mediante la consultazione osteomantica; il re Chou governa per mandato di T'ien (che è « Cielo ») e quindi obbedisce agli ordini che T'ien gli fa avere mediante una pratica divinatoria che deve essere necessariamente diversa dalla osteomanzia, in quanto l'osteomanzia mette in comunicazione con Ti e non con T'ien.

Abbiamo detto della « figura » di Ti; dovremmo dir qualcosa della « figura » di T'ien. T'ien vuol dire « Cielo », ma non è il cielo che, per es., in achilleomanzia vien detto *Ch'ien* e rappresentato con tre segni yang. È una realtà che trascende l'elemento cosmico « Cielo ». Per accostare questa realtà possiamo questa volta anche usare la nostra categoria di Essere supremo, purché non lo si faccia nel senso della nostra teologia, bensì nel senso convenzionale che il termine ha nella storia delle religioni per esprimere, mediante una personificazione, tutta la realtà concepita con riferimento alle sue più clamorose manifestazioni, soprattutto a quelle meteoriche; comunque soprattutto queste sono state rilevate dalla fenomenologia storico-religiosa, che ha attribuito un carattere uranico all'« essere » in questione spesso definendolo Essere supremo celeste. Il « Cielo » T'ien

viene appunto solitamente classificato come un Essere supremo celeste.

Nel senso di un Essere supremo celeste, T'ien personificherebbe il cosmo. Dunque obbedire agli ordini di T'ien vorrebbe dire: adeguarsi al cosmo. Da questo punto di vista, pur essendo esso più fenomenologico che propriamente storico, si può ugualmente cogliere la relazione che storicamente collega Chou, T'ien e achilleomanzia. L'achilleomanzia ha infatti come oggetto l'adeguamento al cosmo.

L'adeguamento al cosmo sarebbe completo con l'eliminazione dell'istituto regale, oltre all'eliminazione di Ti che lo sorregge metastoricamente. Vale a dire: una volta sostituito (con T'ien) Ti, l'elemento essenziale della catena dinastica, sarebbe dovuto venir meno il fondamento metastorico della ereditarietà della carica regale, e quindi la stessa ereditarietà come strumento di successione al trono; una volta eliminato Ti quale interlocutore del re a mezzo dell'osteomanzia, la stessa osteomanzia avrebbe dovuto perdere ogni funzione. Vediamo come la storia cinese ha risposto a queste ipotetiche esigenze, o necessità d'ordine logico.

L'invalidazione della ereditarietà si è realizzata episodicamente e non istituzionalmente: c'è stata soltanto in occasione dei cambiamenti dinastici e nei periodi di anarchia. L'eliminazione della osteomanzia si è realizzata parzialmente in senso sincronico e totalmente in senso diacronico. Il che, tradotto nei termini della nostra ricerca, significa: l'achilleomanzia (adeguamento al cosmo) non ha eliminato completamente e subito l'osteomanzia (adeguamento al re-padre defunto), ma nel processo che porterà all'assoluta prevalenza achilleomantica, prima l'osteomanzia diventa cheloniomanzia (divinazione mediante gusci di tartarughe) e poi la stessa cheloniomanzia si fa statisticamente irrilevante, viene cioè confinata ad usi specifici.

6. La storia della osteomanzia e del suo farsi cheloniomanzia è contenuta nei seguenti dati:

– i reperti più antichi, risalenti al periodo Shang anteriore

alla fase Yin, ossia al 1384 a.C. quando Yin diventa la nuova capitale e il nuovo nome degli Shang, comprendono ossa di vari animali, ma non placche di tartaruga; sono ossi usati per la divinazione, ma senza iscrizioni di alcun genere;

– i reperti del periodo Yin (1384-1111 a.C.) comprendono ossa iscritte di vari animali ed anche placche di tartaruga ma in rapporto minoritario;

– in epoca Chou non ci sono più reperti divinatori ossei, ma abbiamo testimonianze letterarie sull'uso esclusivo dei gusci di tartaruga, ossia della cheloniomanzia; i reperti ossei scompaiono perché scompare la funzione di archivio o di registrazione dei responsi fin lì svolta dagli ossi stessi; con i Chou i responsi vengono registrati in appositi libri e quindi le placche di tartaruga, una volta usate per la divinazione, non sono conservate.

Di questi dati proponiamo una interpretazione congetturale fornita da Vandermeersch. L'osteomanzia sarebbe stata prodotta dall'osservazione dei residui ossei delle vittime sacrificali, allo scopo di capire dalle modificazioni apportate dalla cottura se il sacrificio fosse gradito o no al suo destinatario. In un secondo momento, attestato dall'uso di ossa appositamente preparate (spolpate, pulite e incise) prima del sacrificio o indipendentemente da esso, si ha il distacco di una funzione divinatoria dall'originaria funzione sacrificale. Il distacco completo si ha con la comparsa delle placche di tartaruga, in quanto questo animale non è mai stato usato in Cina come vittima sacrificale.

Riducendo tutto ciò al nostro punto di vista, diremmo: il distacco dal sacrificio, che regola genericamente un rapporto culturale tra re vivo e re morto, corrisponde all'istituzione di una specifica comunicazione per iscritto; il re vivo scrive su un osso qualcosa e il re morto risponde scrivendo qualcosa sullo stesso osso; il re morto scrive procurando certe fenditure all'osso esposto al fuoco. Ora la questione concerne l'inserimento in questa situazione, propria degli Shang, della situazione instaurata dai Chou, nella quale si mantiene il sistema osteomantico ma soltanto nella forma di cheloniomanzia, e si

sostituisce l'adeguamento a Ti, ossia agli antenati, con l'adeguamento al cosmo (a T'ien) proprio dell'achilleomanzia.

Sostanzialmente con i Chou si ha una nuova interpretazione della cheloniomanzia. La tartaruga non è più mediatrice tra re vivo e re morto, ma è essa stessa ad essere interrogata. Il che è ricavabile dai seguenti fatti:

– la preghiera divinatoria è rivolta alla tartaruga stessa e non ad altre entità, non agli antenati né ad esseri extraumani di qualsiasi specie;

– si ha una ritualizzazione che rende la tartaruga stessa un'entità sovrumana: la si cattura in un tempo determinato (in autunno); la si « consacra » mediante imponenti sacrifici (tre o quattro tori) e un'unzione fatta col sangue delle vittime;

– si recepisce la tartaruga come simbolo cosmico identificando il carapace con il cielo e il piastrone ventrale con la terra; la consultazione è fatta su scaglie del piastrone: il « terrestre » prolunga forse il collegamento originario con il « funerario »;

– la lettura non la fa più il re ma la fa un indovino specializzato, agli ordini di un « Grande Augure » (*T'ai-pu*), il quale sovraintende anche all'achilleomanzia; con ciò si rompe del tutto la relazione tra re vivo e re morto, e si può dire che la cheloniomanzia, come l'achilleomanzia, fuoriesce dalla famiglia regale.

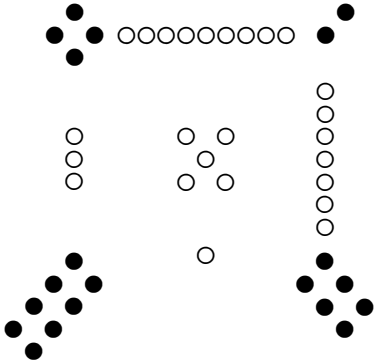
Con i Chou si ha in definitiva un processo di adeguamento della cheloniomanzia al modello achilleomantico. Da un altro punto di vista: la cheloniomanzia è giustificata in una funzione più affine alla « nuova » achilleomanzia che alla originaria osteomanzia.

7. I due metodi divinatori, il cheloniomantico e l'achilleomantico, sono adesso messi in relazione come entrambi « doni di T'ien », sono identificati nella terminologia divinatoria, sono ritenuti procedere l'uno dall'altro.

Nelle *Memorie storiche*, compilate in epoca Han, si legge: « Abbiamo sentito dire che sotto l'achillea in fase di sviluppo ci deve essere per forza una tartaruga divina che la custodisce ».

Nella « Grande Regola » (*Hung-fan*), un capitolo del *Shu-King*, si racconta che il mitico fondatore della dinastia Hsia, Yu, ha cosmicizzato il suo regno leggendone il « piano » sul guscio di una prodigiosa tartaruga inviatagli da Ti. Bene, si tratta di un « piano » comprensibile soltanto in termini achilleomantici: vi figura la « decina incompleta » (le cifre da 1 a 9) e l'alternanza di yang-dispari e yin-pari.

Qui sotto riproduciamo il piano. Si tratta in sostanza di un « quadrato magico » formato dalle cifre da 1 a 9 disposte in modo che la somma di ogni loro allineamento (orizzontale, verticale, diagonale) dia sempre 15. Le cifre sono espresse con raggruppamenti progressivi di cerchietti. I cerchietti delle cifre dispari sono bianchi, come bianco è yang; i cerchietti delle cifre pari sono neri, come nero è yin.



da leggersi come:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

L'uso contemporaneo della tartaruga e dell'achillea, comunque, non significò mai uso indifferenziato. Secondo la prassi ricavabile dalla « Grande Regola », la doppia consultazione (cheloniomantica e achilleomantica) raddoppia la validità di un responso concorde, ma non quantitativamente bensì qualitativamente.

L'acquisizione di un responso concorde porta a far prevalere un parere da chiunque sia espresso: dal re contro ministri e popolo, da un ministro contro il re e il popolo, dal popolo contro il re e suoi ministri. In caso di responso discorde, quello

della tartaruga indirizza il comportamento del re, quello dell'achillea il comportamento degli altri (della comunità), quasi che si trattasse di affari diversi. Di fatto è specificata la distinzione tra « affari interni » (alla famiglia regale) e « affari esterni ». Quando il responso era discorde, l'auspicio cheloniomantico favorevole era tale soltanto per il re, mentre per il popolo suonava sfavorevole; e viceversa. Questa, possiamo dire, è l'estrema sopravvivenza dell'antico rapporto osteomantico tra re, antenato e Ti, ora che il re, evidentemente, non è più la rappresentazione « personificata » del popolo o del cosmo.

Dall'assetto propriamente monarchico si è passati all'assetto feudale. L'istituto regale non personifica più una nazione, ma diventa una « carica » (il mandato di T'ien) e come tale può moltiplicarsi nell'ambito di una stessa nazione. Il modello regale viene assunto come modello autoritario nell'esercizio delle diverse cariche. Anche a questo livello, e sia pure in una sola circostanza, il modello impone in qualche modo l'originario rapporto regale tra padre-morto e figlio-vivo realizzato dall'osteomanzia; la circostanza è appunto il rituale funerario dei nobili che comprende una consultazione cheloniomantica perché il figlio stabilisca il giorno del funerale del padre (dall'*I-Li*, uno dei libri rituali confuciani d'epoca Han).

Se si trattasse, nel caso della consultazione funeraria, di un semplice rito divinatorio si sarebbe potuto utilizzare l'achillea invece che la tartaruga. E di fatto, nello stesso rito descritto dall'*I-Li* si parla anche di una successiva consultazione dell'achillea, la quale, tuttavia, non ha lo stesso oggetto della consultazione cheloniomantica, cioè il giorno del funerale, ma concerne il luogo della tomba. Confrontiamo tutto ciò con la doppia consultazione a livello governativo.

A livello governativo la doppia consultazione ha un solo oggetto e dunque è veramente doppia, comunque in senso qualitativo e non quantitativo, come si è detto; invece a livello funerario si distinguono due oggetti: il « tempo » e lo « spazio ». Come se nella consultazione con la tartaruga fosse il morto a cosmicizzare, e pertanto si dovesse chiedere esplicitamente e formalmente il consenso del defunto circa il giorno del

suo funerale; mentre nella consultazione con l'achillea era il cosmo ad accogliere il defunto nella sua nuova condizione e pertanto si richiedeva l'adeguamento della condizione del defunto a quella del cosmo nel giorno scelto per il funerale (il cosmo, ricordiamo, è per l'achilleomanzia in continua mutazione, e dunque il luogo scelto per la tomba può andar bene in un certo giorno, ma non è detto che vada bene in qualsiasi giorno).

La cheloniomanzia d'uso funerario continua in qualche modo la tradizione osteomantica concernente il tempo, quale ci è attestata dalle puntualizzazioni cronografiche basate sul sistema tronchi-rami iscritte negli ossi oracolari; donde deriva anche il nome postumo dell'antenato espresso dai due segni del giorno del funerale. Invece l'achilleomanzia d'uso funerario si pone chiaramente in concorrenza con la geomanzia per la collocazione della tomba. O forse serviva per accertare oggettivamente (rispetto alla lettura soggettiva del geomante) la proposta di collocazione della tomba fornita dalla geomanzia; anche questo sarebbe un argomento che concerne la complementarità/antiteticità di cui si parlava nel paragrafo 3 del sesto capitolo.

VIII. Il culto degli antenati

1. La prima forma di divinazione documentata in Cina è l'osteomanzia. Gli ossi oracolari sono anche il primo documento del culto cinese degli antenati. Si tratta, come si è detto, degli antenati regali che venivano consultati dal re. Si tratta, dunque, della più antica documentazione di una connessione strutturale tra regalità e culto degli antenati rinvenibile in ogni momento ulteriore della storia cinese, fino ai giorni nostri.

Nella Cina moderna si venerano – o si veneravano; non so dire se l'uso sia sopravvissuto – gli ultimi sette antenati, ad ognuno dei quali la famiglia dedica una « tavola »; col succedersi delle generazioni si elimina la « tavola » dell'antenato più vecchio e se ne aggiunge una per il nuovo antenato, il padre morto. Perché proprio sette? Perché questo culto *privato* degli antenati riflette l'originario culto *regale* degli antenati. Infatti vi fu un tempo in cui il re, e soltanto il re, aveva un « tempio degli antenati » contenente sette sacrari, uno per ogni antenato. La rotazione generazionale concerneva quattro antenati: il trisavolo, il bisavolo, il nonno e il padre del re; gli altri tre erano fissi, quasi figure mitiche (o comunque mitizzate): un capostipite e due antenati remoti. Parrebbe un riscontro dell'« aritmosofia » di cui si è parlato a suo tempo: *uno* (il capostipite) genera *due* (gli antenati remoti), *due* (più l'*uno*) genera *tre* (i tre antenati fissi, che sono appunto 2 + 1); il *tre* che cosmogonicamente genera i 10.000 esseri, nella fattispecie genera la dinastia regale, rappresentata da 5 invece che da 10.000: il re vivente, il padre, il nonno, il bisavolo e il trisavolo. La contrapposizione

« aritmosofica » tra il mitico-immutabile rappresentato dalle prime tre cifre e l'attuale-mutabile rappresentato da 10.000, corrisponde, a livello della regalità, alla contrapposizione tra l'immutabilità dell'istituto regale per cui i tre antenati insostituibili fondano miticamente il diritto a regnare, e il necessario succedersi delle generazioni per cui mutano le persone che esercitano questo diritto e i loro immediati quattro predecessori.

In sostanza, quel che è necessario prendere nella dovuta considerazione è un fatto: il culto degli antenati è in Cina funzionale all'esercizio della regalità, mentre non ha alcuna funzione per coloro che non debbono esercitarla. D'accordo che per la gente comune possiamo congetturare una funzione degli antenati quali generici protettori dei propri discendenti; ma resta la questione della peculiarità, storica e fenomenologica, del culto degli antenati regali che non si spiega con la generica protezione congetturabile per la gente comune. In altri termini: la questione non concerne né il culto dei morti né la credenza nella sopravvivenza delle anime, ma concerne precise regole di culto (divinatorio e regale nella sua più antica documentazione) per cui *alcuni* morti acquisiscono il rango di « antenati » e lo detengono per un certo numero di generazioni e non per l'eternità. È pertanto fuorviante lasciarci guidare dalla nostra escatologia. Dovremmo al minimo sostituirla con l'escatologia cinese, sempre che di escatologia si possa parlare e non piuttosto di un complesso di nozioni che per noi si fanno comprensibili soltanto a patto di recepirle al modo di una escatologia, ossia in risposta a domande di questo genere: credevano i cinesi nella sopravvivenza dell'anima? e le anime dei morti in che condizioni sopravvivevano? etc.

Come si vede, si tratta di domande tutt'altro che scientifiche o oggettive. La loro formulazione è soggettiva. La parvenza di oggettività è data dal costante riferimento all'escatologia occidentale, quale che sia il ricercatore che le ha poste. Così accade che ci troviamo a dover scegliere tra i vari sistemi « escatologici » proposti senza neppure poter giustificare scientificamente la scelta.

2. Prendiamo la proposta « escatologica » di un classico, Marcel Granet, così come è formulata in un libro del 1921, *La religion des Chinois* (pp. 65 sgg.). La scegliamo in quanto particolarmente orientata dalle azioni di culto e dunque più vicina alla nostra problematica, secondo quel che si è detto sopra.

Il fulcro attorno a cui ruota ogni cosa, nozioni e interpretazioni, è questo: non basta morire lasciando una discendenza per diventare antenato oggetto di culto; bisogna invece che il morto sia un « nobile ». Dunque, avere antenati cui prestare un culto, costituisce una patente di « nobiltà ». Se riflettiamo sul fatto che i « nobili », in regime feudale, riproducono nel loro limitato campo d'azione il modello regale, non abbiamo difficoltà ad ammettere il collegamento genetico e funzionale tra il culto degli antenati e l'istituto della regalità. Donde, fissata la funzione del culto regale degli antenati nella trasmissione della carica in seno ad una dinastia, potremmo limitarci a trasferire la stessa funzione nel sistema ereditario adottato dalla feudalità.

Fondamentalmente la ricognizione, mediante un culto, degli antenati serve alla formazione di una catena dinastica. Tale idea fondamentale fa sì che non soltanto il dinasta morto sia implicato nel culto, ma anche il futuro dinasta, vale a dire il figlio del dinasta attuale e nipote del dinasta morto. È quanto appare nella « comunicazione con l'antenato » descritta da Granet (pp. 72 sg.): il dinasta entra in comunicazione col padre morto mediante un pasto (sacrificale) a cui entrambi prendono parte; il morto è rappresentato da un suo nipote, vale a dire il figlio del dinasta vivente; questi, quale rappresentante del dinasta morto, è occasionalmente trattato dal dinasta vivente con lo stesso rispetto con cui i figli trattano i propri padri. A questa comunicazione formale segue una vera e propria comunicazione verbale, mediante la quale il dinasta defunto « parla » al dinasta vivente per bocca del suo impersonatore, il dinasta futuro. Questi può essere anche un infante che emette suoni e non ancora parole; comunque, sia che vagisca sia che parli, tutto quel che dice deve essere interpretato da un

operatore che Granet definisce « consacrato alle comunicazioni orali con le sacre potenze ». Noi lo definiremmo, più semplicemente, un indovino, e daremmo il nome di consultazione oracolare al rito di « comunicazione con l'antenato » descritto da Granet.

Istruttivo è il confronto tra questa elaborata consultazione divinatoria dell'antenato e la tanto più antica consultazione osteomantica, che ci sembra meno elaborata soltanto perché meno documentata. In entrambi i casi il rapporto con l'antenato si stabiliva mediante un pasto sacrificale che è documentabile per il primo caso ma soltanto congetturabile per il secondo (cfr. la congettura di Vandermeersch riferita sopra, nel sesto paragrafo del capitolo precedente). In origine il dinasta morto parlava al dinasta vivente per mezzo delle fenditure degli ossi esposti al fuoco, poi, almeno mille anni dopo, cominciò a parlare per bocca del dinasta futuro. Se il cambiamento è significativo, il suo significato va visto sostanzialmente in un rafforzamento della catena dinastica: da due anelli (predecessore e successore) a tre anelli (predecessore, successore e delfino, destinato alla successione).

Granet vi ha scorto un altro significato. La sua ricerca è orientata diversamente dalla nostra: è una ricerca sociologica attenta all'istituto familiare e, nell'ambito di questo istituto, alla pietà filiale; egli pertanto, pur ricavando il modello dal culto nobiliare degli antenati che, tra l'altro, conferiscono ai discendenti le cariche feudali (*honneurs féodaux*), trascura la funzione dinastica (e divinatoria) del rito. Più precisamente, non tiene conto della relazione tra divinazione e regalità che, invece, sta orientando la nostra ricerca. Stando così le cose, è comprensibile che sia diversa dalla nostra la sua spiegazione della presenza del « delfino » nel rito con cui il dinasta vivente comunica con il dinasta defunto. Ma non è che la sua spiegazione contrasti con la nostra; anzi, la completa (come d'altra parte la nostra completa la sua).

Per Granet tutto nasce dall'adattamento di un « dopo » a un « prima ». Prima c'era una discendenza matrilineare, motivo per cui il figlio non era « parente » del proprio padre, bensì del

nonno materno. Con l'adozione della patrilinearità la « parentela » cambia, ma non la funzione rappresentativa del nonno; lo stretto legame tra nonno e nipote, che salta il rapporto padre-figlio, resta e tuttavia adesso si tratta del nonno paterno; il che spiega come il nipote possa personificare l'avo defunto quando il padre si mette in comunicazione con esso. È possibile che le cose stiano così, ma bisognerebbe anche spiegare il passaggio dalla matrilinearità alla patrilinearità. Ora, questo passaggio si spiega con la necessità di tramandare una carica di padre in figlio, senza che tale carica passi da una famiglia ad un'altra; ciò infatti accadrebbe in regime di matrilinearità, in quanto il figlio apparterrebbe non alla famiglia del padre (detentrice della carica) ma alla famiglia della madre. Tale necessità si è appunto posta con l'acquisizione dell'istituto regale, e successivamente con l'instaurazione di un regime feudale in cui ogni feudatario era un « re » nel proprio territorio, e via via fino all'estensione della ereditarietà di ogni carica importante e dei beni connessi, così che ogni famiglia finì per modellarsi nei termini della famiglia regale.

In definitiva, anche per la strada indicata da Granet si arriva alla funzione « regale » del culto degli antenati.

3. La trasmissione della carica di padre in figlio viene vista abitualmente come una arbitraria conservazione del potere nell'ambito di una famiglia. Ma l'arbitrarietà non spiega niente quando si tratta dell'istituto regale; in tal caso ogni spiegazione va contenuta nei termini dell'istituto stesso. Per l'acquisizione di questi termini è necessario rinunciare al giudizio, più etico che scientifico, per cui la monarchia (ereditaria) sarebbe il prodotto di una occasionale « prepotenza » dell'uomo sull'uomo. È una rinuncia che ci permette di studiare gli elementi costitutivi e funzionali come si studiano quelli di ogni altro prodotto culturale.

Nel caso della regalità tutto è riducibile ad uno scopo fondamentale: la destorificazione del re. Se ne fa un soggetto « mitico », capace, cioè, di operare come i protagonisti dei miti, col vantaggio però di esercitare tale eccezionale capacità

nel tempo attuale. Il re, così concepito, opera nella storia a profitto dei suoi sudditi caricando su di sé tutti i rischi dell'agire storico dominato da una angosciante casualità invece che dalla rassicurante necessità. Potremmo dire che istituzionalmente il re corre l'alea della storia; coglieremmo così il fondamentale rapporto tra regalità e divinazione da noi istituito nelle pagine precedenti, in quanto la divinazione concerne appunto l'aleatorio. Alla funzione cosmologica della divinazione corrisponde la funzione cosmologica del re: l'una e l'altro mettono ordine nel casuale-caotico eliminando l'accidentalità e sostituendola con la necessità. La concorrenza tra divinazione e regalità diventa convergenza quando il processo divinatorio si svolge nei termini di una consultazione del re morto da parte del re vivente; il che accade appunto in Cina.

La destorificazione del re si ottiene anche sottraendolo al proprio clan storico (al quale apparterrebbe per parte di madre) e costituendo per lui un « clan metastorico », il lignaggio (al quale appartiene per parte di padre). Chiamo « clan metastorico » il lignaggio, perché i suoi membri son tutti defunti e dunque sottratti alla storia. La ricognizione del lignaggio si ottiene appunto col cosiddetto culto degli antenati. Il culto degli antenati non è altro che una affermazione ritualizzata della loro esistenza-presenza. La loro esistenza-presenza destorifica il discendente, facendone una entità diversificata dalla gente comune. La diversificazione permette di correre l'alea della storia. Il « diversificato » nell'attualità storica, avrà, dopo la morte, una sorte « diversa » dagli altri morti: diverrà lui stesso un « antenato », e sarà oggetto di culto. In sostanza tale culto serve al membro vivente del lignaggio e non ai morti cui sembra prestato come un pietoso dovere dipendente da credenze escatologiche. Per intenderci: dovremmo distinguere tra il morto indigente e il morto potente. Il morto indigente è quello che ha bisogno dei viventi, della loro pietà, dei loro sacrifici, delle loro preghiere intese, come nell'escatologia cristiana, ad acquistare per lui indulgenza presso Dio. Il morto potente è invece quello di cui sono i viventi ad avere bisogno: tale è l'antenato regale di cui il re ha bisogno per la propria

destorificazione, e dunque per lo svolgimento delle proprie mansioni con le facoltà di un essere destorificato.

Prudentemente continuiamo a parlare di « destorificazione » rischiando di non farci capire. Se al posto di « destorificazione » avessimo detto « divinizzazione » tutti avrebbero capito: gli antenati « destorificati » sono i morti « divinizzati », ossia i morti fatti dèi e dunque meritevoli di un culto; il re « destorificato » non è altro che un uomo « divinizzato », ossia un dio, il re divino. Certamente per le nostre abitudini mentali « divinizzato » è più chiaro che « destorificato », ma non per questo è più adeguato ai fatti di cui stiamo trattando, in quanto presuppone il concetto di « divinità » che è estraneo ai fatti stessi. In cinese c'è un termine, *shen*, che viene usualmente tradotto con « dio », ma non indica precisamente la nostra idea di dio, né del dio unico cristiano né degli dèi delle antiche religioni politeistiche. Esso è usato anche per indicare quelle entità sovrumane che noi chiamiamo « spiriti ». Ora, lasciando da parte « spiriti » e « dèi » (nonché il termine « divinizzazione »), diciamo che *shen* ben si adatta agli antenati cinesi in quanto la morte li ha sottratti alla storia (li ha destorificati) e tuttavia il culto conferisce loro una esistenza attuale (metastorica). Tant'è che Granet intende per *shen* l'« anima superiore » che, sopravvivendo alla morte corporale, rende gli antenati degni di un culto.

Come vedremo meglio, questa dignità che sembra attribuita agli antenati è, di fatto, la dignità che il sistema cinese attribuiva a chi *poteva* (e non *doveva*!) prestare loro un culto.

4. L'interpretazione di *shen* come « anima superiore » s'inquadra nel sistema che Granet propone quale fondamento escatologico del culto degli antenati.

I Cinesi, egli dice, « non possedevano un'anima unificata, ma anime diverse, molteplici, tante quante le funzioni vitali. Suddividevano queste anime in due gruppi, sotto le categorie di yin e di yang: dicevano di avere due anime. L'anima yin si chiamava *P'o* durante la vita, quando era unita all'altra anima, e *Kuei*, dopo la morte, quando aveva avuto luogo la disgiunzione. Era l'anima inferiore, il gruppo d'anime da cui dipendeva-

no le funzioni animali; il *P'o* era l'anima del corpo e specialmente l'anima del sangue: esisteva di fatto solo a partire dalla concezione. L'anima del genere yang si chiamava *Huen* durante la vita e *Shen* dopo la morte; anima superiore e d'essenza più ideale, partiva per prima e arrivava per ultima; era un'anima-soffio che si manifestava per mezzo della voce, che le grida dei parenti evocavano al momento della dipartita, e i cui primi vagiti ne segnalavano l'arrivo; corrispondeva alle parti più alte della personalità e al nome personale mediante il quale ciascuno acquistava il proprio rango nel gruppo familiare; era quella che costituiva l'individualità. Nel caso in cui tale individualità era forte essa non periva subito dopo il trapasso. La gente comune, quando moriva, non poteva essere niente altro che *Kuei* indistinti. Lo *Shen* dei nobili di seconda classe sopravviveva per una generazione, dopo di che l'antenato rientrava nel gruppo confuso dei *Kuei*. I nobili di prima classe restavano *Shen* per due generazioni; ma non rientravano per sempre nella massa dei *Kuei* se non alla quinta generazione; durante le due generazioni intermedie, erano *Kuei* ordinariamente e *Shen* in momenti eccezionali. Diciamo, per abbreviare, che un grande funzionario durava come *Shen* per tre generazioni, che esso diventava definitivamente *Kuei* soltanto alla quinta generazione, che soltanto il fondatore della famiglia restava *Shen* per sempre, che i signori e i sovrani erano *Shen* per quattro generazioni, salvo i loro primi antenati che lo erano per l'eternità » (pp. 66 sg.).

È evidente lo sforzo che fa Granet per ridurre in termini occidentali certe realtà proprie della cultura cinese, ma è anche evidente che queste realtà, comunque interpretate, tendono non tanto a definire la condizione dei morti, quanto a definire la condizione dei viventi in un sistema che distingue: il sovrano, i feudatari, gli alti funzionari, i bassi funzionari e la gente comune. L'ordine gerarchico è misurato dalla quantità degli antenati che il sovrano autorizza a venerare, in ogni caso sempre inferiore a quello degli antenati che venera lui stesso. Diremmo che è il modello regale il quale si è espanso perdendo in qualità man mano che si procede dal centro verso la periferia.

Questo stato di cose ha avuto bisogno di uno studioso non occidentale per poter emergere nella giusta misura, vale a dire libero dagli impacci escatologici che condizionano gli studiosi occidentali. Mi riferisco al giapponese Sojun Moroto che in una breve comunicazione presentata al IX Congresso internazionale di Storia delle Religioni (Tokio 1958) e pubblicata nei relativi *Proceedings* (Tokio 1960, pp. 146-151) ha fatto il punto sul culto cinese degli antenati in contrapposizione all'orientamento fenomenologico di marca occidentale. Garbatamente non dice che la fenomenologia occidentale non ha capito gran che del culto cinese degli antenati, ma dice che la normativa confuciana che egli espone « potrebbe dare uno stimolo estremamente grande alla odierna scienza delle religioni nella sua ricerca di una definizione del culto degli antenati » (p. 151). In altre parole invita a ricercare non l'« essenza » degli antenati – dovunque se ne riscontri un culto –, bensì la loro « funzione ». Il che è quanto abbiamo fatto noi collegando regalità, antenati e divinazione, e vedendo nella feudalità, cui risponde la normativa confuciana, un appropriamento « autorizzato » del modello regale.

Lo studioso giapponese invita a considerare il culto cinese degli antenati come titolo di distinzione (del re, dei nobili, dei funzionari) dalla gente comune: più antenati si ha diritto di venerare e più si è in alto nella scala gerarchica; la gente comune ha zero antenati. Un capostipite lo hanno tanto il re, quanto i nobili e i funzionari. Il re ha in più, rispetto ai nobili, due antenati remoti che, come il capostipite, vengono venerati permanentemente. Il re e i nobili venerano inoltre gli ultimi quattro antenati che vengono sostituiti a turno col susseguirsi delle generazioni. Gli alti funzionari, oltre al capostipite, sono autorizzati a venerare gli ultimi due antenati (il padre e il nonno). I bassi funzionari sono autorizzati a venerare soltanto il capostipite. Si tratta in ogni caso di una venerazione ufficiale, pubblicizzata mediante l'erezione di sacrari.

Ecco il quadro fornito da Moroto che, rappresentando la quantità e la disposizione dei sacrari degli antenati, significa la gradualità decrescente della loro ricognizione (in corrispon-

denza della « distinzione » di colui che li ha eretti), a partire dal modello regale *pieno*, cioè sorretto dal culto di sette antenati che fornisce il massimo di personalità, fino al *vuoto* di culto che priva di una personalità la gente comune:

	re	*nobili*	*alti funzionari*	*bassi funzionari*	*gente comune*
capostipite	①	①	①	①	○
antenati remoti	③ ②	○ ○	○ ○	○ ○	○ ○
trisavolo e bisavolo	⑤ ④	③ ②	○ ○	○ ○	○ ○
nonno e padre	⑦ ⑥	⑤ ④	③ ②	○ ○	○ ○

5. La tesi della connessione strutturale tra regalità e culto degli antenati può o deve cercar sostegno in Egitto dove è sorto l'istituto regale e da dove sembra essersi diffuso a macchia d'olio. Se si vuole andare oltre il momento originario egiziano, che potremmo fissare in una situazione di 5000 anni fa, possiamo risalire al massimo ad un documentabile e anteriore momento mesopotamico. Vediamo come stanno le cose al riguardo.

In Mesopotamia, dove l'istituto regale emerge quattro o cinque secoli dopo la realtà faraonica egiziana, troviamo soltanto il morto indigente, ossia quello che ha bisogno dei vivi e non il morto potente di cui sono i vivi ad avere bisogno. La condizione del morto mesopotamico è quella tombale: è costretto a mangiare e a bere la terra in cui è sepolto, a meno che i vivi non versino sulla sua tomba acqua, vino e sangue di vittime sacrificali. In Egitto troviamo invece la formazione di una escatologia regale con la rappresentazione del morto potente, addirittura assimilato al dio Osiride.

L'escatologia regale fornirà in Egitto come in Cina un modello di culto dei morti adottato prima da parte dei « nobili », ossia coloro che in un limitato campo d'azione esercitavano funzioni regali, e poi anche dalla gente comune. Ad un certo momento tutti i morti saranno « osirizzati » o elevati alla condizione di un Osiride. Potremmo parlare di una usurpazione

delle prerogative regali. Bene, « usurpazione » è proprio il termine che usa l'egittologo H. Frankfort nel riferire la cosa. Frankfort tratta la questione nella sua *Religione dell'Antico Egitto* (trad. it., Torino 1957) e precisamente in un capitolo intitolato « La dignità quasi regale dei defunti ». Qui tra l'altro dice: « Fin dal primo periodo intermedio (2180-2000) vediamo apparire tra gli oggetti raffigurati nei sarcofagi degli uomini comuni corone e scettri regali » (p. 126).

Tenendo presente il modello egiziano della regalità, ossia l'istituto, il prodotto originario, anche l'etnologia può darci indicazioni intelligibili o che diventano tali quando si recuperano relazioni strutturali tra elementi apparentemente sconnessi, quali la regalità, il culto degli antenati e, come la Cina insegna, la divinazione.

Prendiamo il caso del « re divino » degli Unmori (Nigeria meridionale), così come è presentato da M.D.W. Jeffreys in un articolo del 1939 (in « Africa », 8, p. 346): *The Divine Unmori Kings*. Qui troviamo, proprio come in Cina, una connessione strutturale tra regalità, divinazione e antenati. Il re divino degli Unmori viene scelto tra i candidati di tre famiglie regali mediante la divinazione che svela la volontà degli antenati. Nel mondo unmori l'istituto regale non prevede il passaggio della carica dal padre al figlio, e tuttavia è ancora possibile parlare di una carica ereditaria (elemento fondamentale per distinguere un « re » da un altro tipo di « capo »): l'eredità è allargata a tre famiglie. Tale trasformazione rispetto al modello originario comporta che gli antenati del futuro re non saranno automaticamente i suoi « consulenti », ossia per il solo fatto che egli è un loro discendente ed è re per essere un loro discendente. Perciò prima si dovranno « consultare » gli antenati delle tre famiglie per sapere quali di essi sono disposti a diventare i « consulenti » di colui che, assicuratosi il loro appoggio, diventerà il re degli Unmori.

Sempre in Africa, né lontano dagli Unmori, possiamo trovare una struttura più simile a quella della regalità Chou (mandato celeste) che non a quella della regalità Shang (regalità-divinazione-antenati). Sto parlando del regno yoruba di Oyo,

come ci viene descritto da P. Morton-Williams (*The Yoruba Ogboni Cult in Oyo*, in « Africa », 30, 1960, p. 364). Il re di Oyo (*alafin*) poteva essere deposto per incapacità da una specie di grande sacerdote (*basorun*), se questi, in una consultazione oracolare che aveva luogo in occasione di una festa annua, stabiliva che il « doppio celeste » (*orun*) del re non voleva più tenerlo sul trono.

6. La prima forma di regalità cinese si manifesta in una struttura in cui l'elemento divinazione è specificamente « osteomanzia » quale strumento di comunicazione del re con gli antenati. Ora parrebbe che l'etnologia possa darci indicazioni sulla specifica osteomanzia indipendentemente da connessioni strutturali rinvianti all'istituto regale; il che, se male inteso, contraddirebbe quanto si è detto nel paragrafo precedente. Di quali indicazioni si tratta?

Primo: la pratica osteomantica è diffusa in tutta l'area subartica (sia asiatica che americana) con prolungamenti di tipo migratorio (per esempio in Turchia) in società che non conoscono l'istituto regale. Secondo: la pratica non concerne gli antenati ma concerne la caccia, in quanto le fenditure degli ossi esposti al fuoco indicano soprattutto se si verificano buone condizioni di caccia: se farà tempo buono o cattivo, se in un certo luogo si trova selvaggina importante, etc.

Con tali documentazioni etnologiche diventa certamente difficile risalire alla regalità e dalla regalità all'Egitto. Sennonché il grande etnologo americano Kroeber ha sostenuto nella sua *Anthropology* (New York 1948², p. 477) che l'osteomanzia « etnologica » deriva dalla pratica osteomantica istituita dalla monarchia Shang. Donde le inevitabili critiche degli etnologi in perenne ricerca di un « primitivo-originario » da trovarsi non in fatti di 3000 e passa anni fa (dinastia Shang) ma piuttosto tra i « primitivi » contemporanei. Valgano per tutti le critiche di Å. Hultkrantz che persegue ostinatamente questo orientamento.

Quanto a noi, possiamo anche accettare che i Cinesi abbiano utilizzato una già esistente « osteomanzia di caccia » per la *loro*

struttura « regalità-divinazione-antenati », dato che ci interessa la struttura e non le sue singole componenti prese di per sé. Tuttavia vorremmo mettere una pulce nell'orecchio dell'etnologo primitivista.

Perché questa osteomanzia subartica si serve, come in Cina, di ossa piatte, per lo più scapole (tanto da essere detta anche scapulomanzia)? Noi che abbiamo insistito su una cosmologia divinatoria intesa come un « mondo da scrivere », diremmo: perché le ossa piatte sono le sole su cui si possa scrivere o far scrivere (dagli antenati o da chicchessia). E allora costringeremmo l'etnologo a fare i conti con la scrittura, e precisamente con il valore « metastorico » (non funzionale) attribuito alla scrittura proprio dalle popolazioni subartiche praticanti l'osteomanzia e proprio in connessione con la facoltà divinatoria attribuita agli ossi esposti al fuoco. È un valore « metastorico » nel senso che storicamente si tratta di popoli senza scrittura: Samoiedi, Iacuti, Buriati, etc. che conoscono la scrittura non per praticarla ma per sentito dire o per averla vista praticare. Farò un esempio.

Nell'opera collettiva *La divination* curata da A. Caquot e M. Leibovici (Parigi 1969), sotto il capitolo intitolato *La divination dans l'Arctique et l'Asie septentrionale*, scritto da Jacqueline de Durand-Forest, c'è un paragrafo espressamente dedicato a « L'écriture » (vol. II, p. 245). Qui si parla proprio dell'importanza « metastorica » della scrittura nel senso che abbiamo detto sopra, nonché della sua correlazione con la scapulomanzia. Due casi significativi da questo paragrafo: una vecchia tungusa fa scarabocchi che essa gabella per scrittura e mediante i quali legge il futuro; un mito dei Buriati racconta che il montone prototipico mangiò un libro sacro ed è per questo che sulle scapole del montone esposte al fuoco si può leggere il responso.

A chi volesse approfondire questo discorso consiglierei di studiare il caso delle *rune* dei Germani, create per stimolo della scrittura romana e utilizzate in senso divinatorio.

Parte seconda

Il mondo da leggere

I. Ricapitolazione storico-culturale

1. Per dare una svolta alla nostra indagine è necessario fare il punto sulla materia trattata nella prima parte. Lo faremo cercando di integrare i risultati fin qui ottenuti ai fini di un orientamento storico-culturale.

È emersa una connessione strutturale tra regalità e antenati che dalla Cina può essere fatta risalire all'Egitto. È una connessione coeva alla formazione di una civiltà superiore cinese, la quale entra nella storia con l'acquisizione dell'istituto regale (dinastia Shang).

È emersa anche un'altra importante connessione strutturale: quella tra i tipi di regalità e i tipi di divinazione in Cina. Ai cambiamenti di regalità, dalla dinastia Shang alla dinastia Chou, abbiamo visto fare riscontro una successione di metodi divinatori: dall'osteomanzia alla cheloniomanzia e all'achilleomanzia.

Ai fini della nostra ricerca sulla relazione tra divinazione e cosmologia, abbiamo rilevato un parallelismo tra diacronia divinatoria e diacronia cosmologica. Il parallelismo ci ha portati a distinguere, in tema di cosmologie, tra un « mondo da scrivere » e un « mondo da leggere »; nonché, in tema di divinazione, tra la « scrittura » con cui si opera in osteomanzia, cheloniomanzia e achilleomanzia, e la « lettura » con cui si opera nella geomanzia (cinese) e in astrologia. È ovvio che non parliamo dell'uso della scrittura, ma dell'uso divinatorio della scrittura e di una « lettura » del mondo considerato, ai fini divinatori, come un testo scritto.

La documentazione storica sembra conferire in Cina priorità al « mondo da scrivere », una priorità tanto diacronica (anteriorità) quanto sincronica (superiorità), ma al di là delle apparenze vanno tenuti in considerazione alcuni fatti, perché non sia presa alla lettera la nostra convenzionale definizione del « mondo da scrivere », la cui funzionalità va in ogni caso relativizzata al discorso sull'achilleomanzia. Ora, l'achilleomanzia non è certamente il più antico metodo divinatorio cinese: la priorità temporale spetta semmai all'osteomanzia che, presa di per sé, non presupporrebbe nessuna « scrittura » del mondo. Ma appunto noi non l'abbiamo presa di per sé, bensì come radice dell'achilleomanzia e dunque come presupposto (storico e logico) della cosmologia achilleomantica. Quanto poi alla priorità temporale della stessa osteomanzia, va ricordato che questo procedimento divinatorio ci è per la prima volta documentato in connessione con l'avvento della regalità che, *dovunque* e non soltanto in Cina, costituisce il primo documento storico, l'ingresso nella storia (cfr. sopra, p. 76). Quel che c'era prima non ci è dato di sapere.

Prendendo le mosse dall'achilleomanzia, così come abbiamo fatto noi, parleremmo di una tendenza della cultura cinese a porre l'attività umana in correlazione con l'« attività » del mondo; donde la concezione di un mondo continuamente in mutazione e l'attenzione alle sue mutazioni: questo è quel che intendiamo per « mondo da scrivere ». Ma è logico che, una volta « scritta » o fissata con segni inequivocabili una, sia pure temporanea, forma del mondo, essa debba anche essere letta: si scrive proprio e soltanto perché si legga quanto si è scritto. Ciò non infirma la validità dell'espressione « mondo da scrivere » che, come si è detto, è puramente convenzionale e serve soltanto a dare un nome alla tendenza culturale che abbiamo avuto modo di rilevare (comunque è un nome significativo in quanto fondato sull'uso divinatorio della scrittura). Diremmo piuttosto che pone i problemi di ricerca che saranno affrontati in questa seconda parte, dedicata ad una tendenza culturale che, sempre convenzionalmente e in contrapposizione al « mondo da scrivere », possiamo chiamare « mondo da leggere ».

L'oggetto di questa seconda parte, in sostanza, sarà costituito proprio da quanto l'achilleomante trascura quando lascia inutilizzata la prima cinquina e quando rifiuta il completamento della decina. Diciamo l'achilleomante per dire la Cina.

2. La lettura diacronica del materiale studiato sincronicamente presuppone, oltre che un orientamento storico, anche un orientamento geografico e un orientamento paletnologico.

Circa l'orientamento geografico, diremmo che abbiamo parlato della Cina, ma intendevamo sempre la zona originaria della cultura superiore cinese, cioè la valle del Fiume Giallo, una piccolissima porzione dell'Asia orientale che ha dato la propria impronta culturale ad un'area immensa: tutta l'Asia compresa ad Oriente di una specie di barriera naturale costituita dagli Urali, il Mar Caspio, gli Hindukush, gli Himalaya e giù sino ai rilievi montuosi che dividono l'Indocina in due sezioni culturali, una ad est d'influsso cinese e l'altra ad ovest d'influsso indiano.

Immediatamente a nord-ovest della zona del Fiume Giallo, e risalendo il fiume stesso, troviamo la tradizionale « via della seta », il passaggio che collega le due Asie, quella al di là e quella al di qua della grande barriera. È la strada seguita da Marco Polo per andare ad est e da Gengis Kan per andare ad ovest. Questo passaggio è stato visto come una specie di cordone ombelicale che unisce la cultura-figlia (quella cinese) con la cultura-madre (quella della Mezzaluna Fertile). Dice P. Beonio-Brocchieri (*L'Asia Orientale*, p. 242): « Uno sguardo a diverse carte storiche dell'Asia orientale mostra come lo stato cinese, qualunque fosse la sua conformazione e la sua estensione, avesse una tendenza naturale ad allungarsi, alla propria estremità nord-occidentale, in una specie di cordone ombelicale che, attraverso la provincia di Kensu e la mobile valle del fiume Tarim, cercava di riagganciarsi alle altre maggiori culture sedentarie ».

Circa l'orientamento paletnologico dirò che il quadro è quanto mai incerto e mutabile per via del continuo progresso delle ricerche; ma certa è, per quel che concerne la Cina, una

soluzione di continuità tra pleistocene e olocene. Dagli insediamenti pleistocenici, quelli del *Sinanthropus Pekinensis* (pleistocene inferiore: almeno 200.000 anni fa), si passa direttamente agli insediamenti olocenici risalenti a poco prima del 2000 a.C. È come se la glaciazione che separa il pleistocene dall'olocene avesse spopolato completamente la zona cinese.

L'uomo torna in questa zona non subito dopo la scomparsa dei ghiacci, ma soltanto alcuni millenni dopo, almeno tre o quattro. Vi torna con una cultura, quella detta di Yang-shao, il cui centro è costituito dal Fiume Giallo, a valle della grande ansa, con prolungamenti verso nord e verso il « cordone ombelicale » di nord-ovest. È una cultura strettamente apparentata con le culture dell'Asia occidentale e dell'Europa sud-orientale: lo dimostrano la produzione ceramica e l'economia. La ceramica è quella rossa o colorata; l'economia si fonda sulla coltivazione almeno del miglio (il riso comparirà più tardi) e sull'allevamento di ovini e suini.

Nell'arco dei seguenti 500 anni si sviluppa la cultura di Luan-shan, caratterizzata dalla ceramica nera. I legami di questa cultura con l'Asia occidentale sono attestati dall'acquisizione della ruota del vasaio.

Infine, quasi di botto, compare la cultura Shang nella quale troviamo associati: istituto regale, urbanizzazione e lavorazione del bronzo. Con la cultura Shang si entra nella storia.

3. La puntualizzazione storico-geografica è necessaria tanto per circoscrivere la cultura che abbiamo assunto a modello di una « scrittura (divinatoria) del mondo », quanto per non isolarla, dopo averla circoscritta, ma per collegarla convenientemente ad un'area culturale in cui, in luogo di un « mondo da scrivere » (ossia di una *natura naturans*, come si è detto a suo tempo) troviamo, a livello divinatorio, un « mondo da leggere » (ossia una *natura naturata*).

È evidente che la nostra espressione « mondo da scrivere » e l'espressione filosofica *natura naturans* hanno senso in contrapposizione rispettivamente a « mondo da leggere » e a *natura naturata*. Basterebbe questo a stabilire il collegamento che

stiamo cercando; tant'è che entrambi gli orientamenti cosmologici in questione sono presenti, seppure in diversa misura, in entrambe le aree culturali che crediamo necessario raffrontare. Stando così le cose diremmo che le due aree sono innanzitutto comparabili; poi, anche differenziabili per via della diversa misura con cui un orientamento, prevalendo sull'altro, le caratterizza.

Lasciamo le astrazioni terminologiche e guardiamo concretamente ad un prodotto culturale che, da solo, basterebbe a distinguere la Cina, di cui si è parlato, dall'antica Roma, di cui soprattutto parleremo in questa seconda parte: il politeismo.

Come abbiamo già avuto occasione di dire, anche se usiamo il nostro termine « dio » per indicare entità sovrumane cinesi, queste entità non sono mai veri e propri dèi, né in senso monoteistico né in senso politeistico. Il politeismo, caratterizzante tutte le antiche civiltà mediterranee e sorto dovunque per influsso della cultura mesopotamica (diretto o indiretto che sia), è sostanzialmente un sistema in cui la realtà è ripartita in settori a ciascuno dei quali viene data la forma ideale di un dio. Naturalmente il numero e la qualità dei settori, cui corrispondono il numero e la qualità degli dèi, variano da cultura a cultura, ma non è questo che ha importanza ai fini della nostra ricerca; né ha importanza una definizione più approfondita e articolata del politeismo. Per il nostro problema, cioè per il rapporto tra divinazione e cosmologia, diventa importante l'immutabilità del mondo impersonato dagli dèi immortali; tale è infatti il mondo concepito politeisticamente. Dunque una divinazione attenta alle mutazioni, come quella cinese, ha poco o, teoricamente, niente spazio in una cultura politeistica in senso stretto.

In una cultura politeistica non si cerca di fissare per iscritto, come nell'achilleomanzia, l'attuale stato del mondo; questo vi è dato, una volta per sempre, dai miti teogonici, che sono in definitiva miti cosmogonici (quei miti che, come si è visto, mancano alla cultura cinese). Ciò che si cerca, in una cultura politeistica e a mezzo dei suoi strumenti divinatori, è semmai la volontà degli dèi. È una volontà che può essere « letta », e

pertanto parleremmo di un mondo da leggere invece che di un mondo da scrivere. Diciamo « mondo » e intendiamo gli dèi concepiti come le forme che compongono il mondo; diciamo « da leggere » e intendiamo: da interpretare.

Quanto ai modi di « lettura », essi variano a seconda delle culture e a seconda delle circostanze. Si leggono i segni del cielo (dove risiedono gli dèi), si leggono i segni sui visceri delle vittime sacrificate (agli dèi), si leggono (o si traducono) le voci dei « profeti » (per la cui bocca parla un dio), si leggono i prodigi (inviati dagli dèi), si leggono i sogni (ispirati dagli dèi), etc.

Non intendiamo fare una casistica dei modi di « lettura » della volontà degli dèi, né trattare esaustivamente l'argomento; qui ci basta avere indicato sommariamente un punto di vista. Approfondiremo invece *qualcosa* di una sola cultura, quella romana. In pratica faremo quel che abbiamo fatto nella prima parte, dove abbiamo approfondito *qualcosa* (l'achilleomanzia soprattutto) di una sola cultura, quella cinese.

La scelta dell'oggetto di approfondimento, così come quella delle due culture da mettere a confronto, non è certo casuale né arbitraria. Tutto è subordinato alla capacità di indicare la via di una ricognizione del rapporto tra pratiche divinatorie e visioni cosmologiche. È un fatto che per individuare questa via ci è stata utile sin qui la discriminante costituita da presenza/assenza di una specifica attenzione al fortuito. Ora, a parte ogni altro giudizio che proporremo strada facendo, possiamo sin da adesso anticipare che Cina e Roma si fronteggiano l'una con l'altra come la cultura che ha dato la massima espansione alla cleromanzia, la divinazione fondata sul fortuito, e la cultura che ha cercato di eliminare il fortuito, al punto da vietare ufficialmente ai propri magistrati la consultazione cleromantica.

II. Dodici dèi e sedici *odu*

1. Partiamo da una formulazione del mondo consegnataci dall'antichità classica: il consesso dei dodici dèi (maggiori). La rappresentazione di questo consesso rendeva la globalità di un mondo i cui singoli settori sono personificati da divinità; si tratta della concezione politeistica della quale si è detto nel capitolo precedente, la concezione degli dèi come forme settoriali del mondo. Ora, gli dèi che fanno parte del consesso variano naturalmente da una cultura all'altra; ma persino in una stessa cultura, per esempio la greca, troviamo elenchi differenti delle divinità del consesso. Ciò che non varia è il loro numero: perché il consesso sia funzionale è necessario che i suoi membri siano dodici.

Per dare un'idea della realtà oggettiva del numero dodici, una realtà che supera le soggettive differenziazioni culturali e circostanziali, dirò che la « globalità » da esso significata nei politeismi antichi si riproduce anche nel monoteismo ebraico e quindi nel cristianesimo. Tanto per dire che non è questione di politeismo. Il monoteismo ebraico ammette un solo dio e per giunta trascendente il mondo; dunque elimina la possibilità di dividere il mondo per settori e di personificare ogni settore con un dio. Però al posto di una globalità cosmica troviamo una globalità etnica, Israele, e spaziale, la Terra Promessa: questo « mondo » viene suddiviso anch'esso in 12 settori e ogni settore viene assegnato a una tribù, così che per gli Ebrei in funzione di un consesso di dodici dèi si ha un consorzio di dodici tribù. Una tredicesima tribù era quella di Levi; però essa era estranea

alla funzione « mondana » delle altre; aveva una funzione extramondana: la mediazione tra il mondo e dio. Tant'è che la Terra Promessa fu suddivisa in dodici parti e ogni parte assegnata ad una tribù; niente fu assegnato alla tribù di Levi che si sarebbe sostentata con le decime ricavate dal servizio divino. Tra parentesi: la personificazione di tipo politeistico non è andata perduta del tutto; infatti ogni tribù d'Israele portava il nome di un figlio di Giacobbe, e Israele stessa portava l'« altro nome » di Giacobbe. Dalle dodici tribù d'Israele ai dodici apostoli di Gesù: il consesso, in tal caso, è ben rappresentato dall'Ultima cena; i dodici apostoli seduti ad una stessa tavola (sacrificale) avente per tredicesimo Gesù (esecutore, come un levita, del sacrificio).

Da che deriva al numero dodici la facoltà di significare una « globalità », quale che sia? Qui, come abbiamo fatto trattando le realtà cinesi, ricorriamo ad una oggettività d'ordine matematico (è logico che i numeri si spieghino con i numeri). Dodici è il risultato di 360 diviso 30. Il divisore, 30, è l'astrazione numerica dei giorni di una lunazione; il dividendo, 360, è l'astrazione numerica dei giorni di un anno. Parlo di astrazione numerica perché né 30 corrisponde esattamente ai giorni di una lunazione né 360 ai giorni di un anno. Questa astrazione (numerica e non concettuale!) ha permesso di definire con un numero il rapporto tra il corso della luna e quello del sole. Il che non è poco, e comunque trascende a tal punto l'osservazione empirica da rendere significativo il numero in questione ai fini di un collegamento (concettuale) di realtà distinte con una realtà globale superordinata.

2. Le astrazioni numeriche che hanno fornito il dividendo 360 e il divisore 30 hanno reso possibile un'operazione aritmetica capace di raggiungere una oggettività preclusa a qualsiasi operazione concettuale, anche se i filosofi greci – che tuttavia hanno derivato dalla matematica la loro « logica » – hanno sostenuto il contrario, a cominciare da Platone il quale nella *Repubblica* (533 b) dà la palma alle operazioni concettuali sulle operazioni aritmetiche, proprio per il carattere astratto di queste.

È chiaro che la coscienza dell'oggettività del 12 quale risultato di un'operazione aritmetica, ha conferito a questo numero tutto il valore che rende ogni « necessità » superiore alla « contingenza ». Peraltro non rifiutiamo eventuali motivazioni contingenti dell'operazione stessa, o almeno una per tutte: la misurazione del tempo.

Il tempo può essere misurato, come noi lo misuriamo in ore, giorni, settimane, mesi, anni, etc., senza per questo fissare un rapporto numerico tra le diverse unità di misura (nessuna di esse moltiplica o divide esattamente alcun'altra, ad eccezione dell'ora che è una misura astratta da ogni realtà astronomica). Dunque la motivazione del quoziente 12 ha qualcosa di specifico: il rapporto tra ciclo solare e ciclo lunare, ovvero la misurazione del ciclo solare per mezzo dei cicli lunari. La parentela etimologica tra « mese » (la lunazione) e « misura » ci dà una idea della specificità, la quale è poi la specificità che ha dato origine al calendario lunisolare.

Quando parliamo di misura abbiamo l'idea che l'oggetto primario sia lo spazio e più o meno coscientemente supponiamo un processo analogico per cui dalla misura dello spazio si sia passati alla misura del tempo. La scienza del misurare, del resto, fu intesa dagli antichi come « geometria », ossia misurazione dello spazio terrestre, e non come « cronometria » (e dicevano « geometria » anche per dire « matematica »). Comunque se ci poniamo il problema dell'anteriorità tra geometria e cronometria possiamo risolverlo soltanto con una specie di compromesso: è verosimile che primaria sia stata l'esigenza di misurare lo spazio, ma, attenendoci al documento storico, parrebbe che sia stata proprio la misura del tempo a soddisfarla. Parlo delle distanze misurate in tempi di percorrimento. Ma parlo anche della misura angolare dello spazio, quella di chi procede alla sua ricognizione senza percorrerlo, senza muoversi. È la misura di chi, da un punto fisso, divide in settori il cerchio dell'orizzonte: ogni settore è un grado e i gradi sono 360, tanti quanti i giorni dell'anno convenzionale, cioè di un ciclo (altro termine per cerchio) solare. Vale la pena di ricordare, al riguardo, che originariamente il latino *annus* significava appunto « cerchio ».

La connessione spazio-tempo che si ricava dalla divisione del cerchio in 360 gradi trova riscontro nel culto divino politeistico mediante l'associazione tempio-festa. È un riscontro importante per noi che siamo partiti dal « consesso di 12 dèi ». L'eponimato divino, come il numero della misura, conferisce un ordine culturale alla realtà naturale: il dio, in quanto titolare di un tempio, definisce (o « misura ») con la sua « cifra » (il nome) lo spazio circostante; in quanto titolare di una festa, definisce un settore del corso temporale.

Il riscontro logico diventa attendibile anche da un punto di vista storico, quando si considera che una medesima cultura, quella mesopotamica, ha prodotto tanto il politeismo quanto la misura in 360 gradi. E ha prodotto anche il calendario lunisolare, nonché la sua formulazione come calendario festivo in cui il culto divino è ordinato temporalmente in rispondenza all'ordinamento spaziale fondato sulla città templare.

3. Riflettiamo sull'associazione spazio-temporale espressa dal culto divino che associa templi e feste. Riflettiamo sul calendario festivo che tale culto organizza. Consideriamo questo calendario come una « scrittura del mondo », nel senso che abbiamo dato sinora a questa espressione.

Nel caso del calendario si tratta di un « mondo » inteso come annualità. Il ciclo del sole lo limita così come il giro d'orizzonte limita lo spazio. Il che garantisce contro i rischi dell'incontrollabile-illimitato. Quanto al controllo che il calendario promette, esso non è dissimile da quello che offre la divinazione.

La cosmologia calendariale, cioè il « mondo scritto » dal calendario, ha dovunque una funzione divinatoria di diversa gradualità e diversamente rilevabile. La consultazione del calendario dice ciò che si deve o si può fare di giorno in giorno (emerologia) e di mese in mese (menologia). Il calendario, come la pratica divinatoria, determina il comportamento rituale (e non), con riferimento al campo d'azione temporale delle singole divinità. Teoricamente un calendario scritto una volta per sempre dovrebbe risolvere ogni problema di comporta-

mento per cui si faccia ricorso alla divinazione. In pratica, tuttavia, diciamo che ogni cultura che ha adottato un calendario scritto (o scrivibile) una volta per sempre, ha cercato di ottenere ciò, senza peraltro potere (o volere) delegare ogni cosa alla consultazione calendariale. Il principio istituzionale resta, comunque, anche se i singoli calendari, diversi da cultura a cultura, variano per funzione oltre che per forma.

La scrittura divinatoria di un « mondo di 12 dèi », mediante un calendario, funziona come se il dato (lo scritto) fosse la ripartizione del tempo tra le divinità, e la ricerca concernesse l'adeguamento individuale a tale ripartizione; in altri termini: l'adeguamento ad un determinato momento cosmico da parte di chi ha fatto ricorso alla consultazione. La riduzione di ogni cosa a questa formula elementare serve a rilevare meglio il rapporto tra calendario e divinazione. Addirittura tra calendario, quale « scrittura del mondo », e quella « scrittura del mondo » che, nella prima parte, abbiamo adottato come prototipica, l'achilleomanzia cinese, la quale, come appunto abbiamo detto a suo luogo, « risolve il problema di un comportamento adeguato alle mutazioni cosmiche o situazionali ». Anche il calendario, come l'achilleomanzia, pur fornendo indirettamente una cosmologia, non risponde al quesito filosofico « come è fatto il mondo? » ma risponde al quesito divinatorio « come mi devo comportare in un certo momento cosmico? ».

Accertata la comparabilità dei due sistemi, il calendariale e l'achilleomantico, diventa significativa la loro differenziazione: il mondo calendariale è rappresentato da dodici dèi, il mondo achilleomantico è rappresentato da otto elementi. Tanto il 12 quanto l'8 sono cifre che traggono valore dalla loro oggettività-necessità d'ordine matematico: $12 = 360 \div 30$; $8 = 2^3$. Però nel caso del calendario parliamo di « dèi » mentre nel caso dell'achilleomanzia parliamo di « elementi ». Inoltre: 360 e 30, il dividendo e il divisore che dànno il numero degli dèi, pur essendo cifre arbitrarie (ossia approssimative) ricavate per un fine arbitrario (misurare l'anno con i mesi, assumendo il giorno come unità), hanno una loro oggettività in quanto dipendono dai ricorrenti cicli solari e lunari. La ricorrenza o

periodicità elimina l'aleatorio. Invece il cubo di due, che determina il numero degli elementi in achilleomanzia, è completamente calato nell'aleatorio. Questa è la reale differenza tra il sistema calendariale e il sistema achilleomantico, se riguardiamo il calendario come uno strumento divinatorio; è poi la differenza che corre tra divinazione che supera (o cerca di superare) la casualità e divinazione che si fonda sulla casualità (cleromanzia). Di scarso rilievo, ai nostri fini, anche se più appariscente, è la differenza tra « dèi » e « elementi ». Essa è rilevante soltanto ai fini di una distinzione tra cultura politeistica e cultura « ateistica ». Mi spiego meglio.

Gli dèi di una cultura politeistica sono, come si è detto, « elementi » (personificati e divinizzati) della realtà. Gli elementi del cosmo achilleomantico, se riguardati politeisticamente (ossia con una mentalità politeistica) sono altrettanti « dèi »; li potremmo chiamare: dio del cielo, dea della terra, dio del fuoco, dio dell'acqua corrente, dio del vento, dio del tuono, dio dei monti, dio dell'acqua stagnante.

4. L'approssimativa (e fuorviante) interpretazione politeistica che, per la verità, è stata risparmiata agli elementi del cosmo achilleomantico, non ha però risparmiato una affine produzione africana: gli *odu* (scegliamo convenzionalmente questo termine tra altri possibili) delle popolazioni sudanesi della costa occidentale. Vediamo prima che cosa sono questi *odu* e in che misura sono affini agli elementi cosmici cinesi; poi ci porremo il problema della loro interpretazione come dèi.

Presso le popolazioni di cui stiamo parlando vige (o vigeva) un sistema divinatorio del genere cleromantico, fondato su una gittata o su un computo casuale. La gittata dà un risultato di tipo testa o croce: il mezzo guscio di una mandorla locale viene lanciato in aria e ricade al suolo mostrando o la faccia convessa o la faccia concava. Il computo casuale dà un risultato di tipo pari o dispari; è un procedimento assai simile a quello achilleomantico: si prende a caso un pugno di quelle stesse mandorle e, togliendone dal gruppo due alla volta, alla fine ne restano o due (pari) o una (dispari). I risultati alternativi della gittata o

del computo casuale sono indicati da due segni corrispondenti all'alternanza: I e II. L'operazione comporta l'iscrizione sul suolo (o sulla sabbia contenuta in una cassetta) di uno dei due segni. Si ripete l'operazione quattro volte, cosicché si scrivono, in colonna, quattro segni. Questa combinazione di quattro segni è appunto un *odu*.

L'*odu*, dunque, è una figura risultante dall'associazione di quattro alternative. Perciò gli *odu* possibili sono 16, ossia 2 (le varianti I e II) elevato alla quarta potenza (le 4 componenti del sistema segnico). Il 16 africano, in quanto 2^4, corrisponde all'8 cinese, in quanto 2^3. Voglio dire, ferma restando la variazione binaria, la quale in entrambi i casi fornisce la base della potenza, ciò che cambia è il numero delle operazioni, il quale ne fornisce l'esponente: i cinesi ripetono l'operazione tre volte e gli africani quattro volte; la figura cinese (il trigramma) è formata da tre segni e quella africana da quattro.

Abbiamo ridotto all'essenziale la descrizione del procedimento divinatorio africano; in realtà si tratta di vari procedimenti, o più precisamente di varie elaborazioni di uno schema fondamentale a cui gli studiosi hanno dato il nome (forse improprio) di geomanzia. Non staremo a ripetere quel che abbiamo detto nel primo paragrafo del settimo capitolo della prima parte circa la convenzionalità del termine « geomanzia » e la differenza che corre tra la pratica che questo termine indica quando si parla della Cina e la pratica che indica quando si parla di popolazioni africane. Qui – e questo è lo scopo della essenzialità a cui ci siamo attenuti – vogliamo soltanto ribadire l'oggettività matematica dei numeri significativi cleromantici in vista del loro raffronto con il numero significativo politeistico: 8 (gli elementi cosmici cinesi) insieme a 16 (gli *odu* africani) contro 12 (il consesso divino).

A partire dalla nozione elementare di 8 figure achilleomantiche e di 16 figure geomantiche si arriva a formulazioni più complesse, tuttavia ancora fornite di una oggettività matematica comparabile, ossia comune allo sviluppo cinese e a quello africano. In entrambi i casi, infatti, si tratta di una duplicazio-

ne. I cinesi hanno raddoppiato il trigramma, facendolo diventare un esagramma, ed hanno così portato le combinazioni possibili da 8 (= 2^3) a 64 (= 2^6); gli africani hanno raddoppiato il loro tetragramma ed hanno così portato il numero degli *odu* da 16 (= 2^4), che tuttavia sono stati distinti come « *odu* maggiori », a 256 (= 2^8).

Naturalmente, anche se resta in comune il procedimento (il raddoppio), la funzione cambia. Il raddoppio cinese, come si è visto, serve a correlare alla situazione cosmica (rappresentata da un trigramma) la situazione per cui si ricorre alla consultazione (rappresentata dall'altro trigramma): il responso è favorevole o sfavorevole a seconda che i due trigrammi armonizzino o non armonizzino tra loro. Il raddoppio africano, invece, ha lo scopo di aumentare il numero degli *odu* perché 16 *odu* non bastavano al loro uso che, come vedremo, trascende la consultazione occasionale.

È una esigenza, questa, che riscontriamo anche nelle culture politeistiche, dove il numero degli dèi viene aumentato teoricamente all'infinito, praticamente in rapporto a successive suddivisioni della realtà comportanti individuazioni di nuovi settori sempre più specifici e sempre più limitati. Ecco dunque che dall'affinità della geomanzia africana con l'achilleomanzia cinese, appena si trascende la funzione divinatoria di tipo cleromantico, si passa ad una affinità tra i prodotti della geomanzia africana, gli *odu*, con i prodotti di una mentalità politeistica, gli dèi. È quanto basta per spiegare come gli occidentali siano stati indotti a considerare dèi gli *odu* africani. E, al contempo, come gli « elementi » cinesi siano restati tali e non siano stati interpretati come divinità; il raddoppio cinese, infatti, non ha raddoppiato gli « elementi », né è stato adottato per scopi trascendenti la pratica divinatoria.

5. Ciò che impedisce una identificazione degli *odu* geomantici con le divinità politeistiche è intanto la proliferazione controllata degli *odu* che non trova riscontro nella proliferazione arbitraria delle divinità. Gli *odu* secondari sono 256, non

uno di più né uno di meno, perché il loro numero deriva da una operazione aritmetica e non, come quello degli dèi secondari, da circostanze storiche. C'è poi da considerare la specifica causa della proliferazione degli *odu* che non risponde, se non lontanamente (e magari proprio per influsso politeistico), alla concezione del mondo dei politeismi classici. La differenza sostanziale, quella che va colta al di là delle analogie formali, è questa: mentre la produzione degli dèi risponde ad una « cosmicizzazione » del mondo, la produzione degli *odu* risponde ad una « cosmicizzazione » dei singoli uomini. Intendiamo per « cosmicizzazione » il passaggio da una condizione naturale ad una condizione culturale.

Il passaggio dalla condizione naturale alla condizione culturale, per quel che riguarda gli esseri umani, si ottiene mediante un rito iniziatico. Ora, proprio in occasione di questo rito iniziatico che segna il passaggio all'età adulta, presso le popolazioni africane che usano la geomanzia, avviene la prima consultazione geomantica. Il soggetto si fa fare l'*ifa* (o *afa*: è il nome della pratica geomantica) dall'indovino (*babalawo*): l'*odu* che ne ricava è segnato su una zucca; egli conserverà la zucca perché è il segno incisovi sopra a fornirgli una identità culturale. Tale segno è parzialmente personificato: per il nostro modo di vedere è come se esso designasse uno spirito personale, o il « dio » protettore di colui a cui l'*ifa* l'ha assegnato. Il soggetto è tenuto a sacrificare a questo segno-spirito-dio. Ogni volta che le circostanze richiedono che egli consulti l'indovino, ossia che si faccia l'*ifa* per lui, deve prima mostrare al *babalawo* quale è il suo *odu* iniziatico; soltanto rapportando l'*odu* scaturito dalla consultazione occasionale all'*odu* scaturito dalla consultazione iniziatica il *babalawo* è in grado di fornire un responso corretto.

Circa il rapporto tra *odu* e personalità culturale, ricorderò che i non-iniziati, ossia i bambini e le donne, per poter usufruire di consultazioni geomantiche debbono mostrare all'indovino l'*odu* personale di chi li rappresenta « culturalmente » o « socialmente » che dir si voglia: il padre per i

bambini e per le donne nubili; il marito per le donne sposate.*

Da quanto sopra emerge la possibilità di comparare gli *odu* geomantici con gli oroscopi dell'astrologia, più che con le divinità degli antichi politeismi.

L'astrologo, formulando il suo oroscopo, fornisce una identità caratteriale così come il *babalawo*, ricavando un *odu*, fornisce una identità che abbiamo definito culturale. La differenza tra le due identità, per cui chiamiamo caratteriale l'una e culturale l'altra, non deriva dalla differenza delle pratiche, entrambe divinatorie, ma deriva dall'attendibilità che esse hanno nelle rispettive culture: parziale, marginale, addirittura lusoria, nella nostra cultura, dove l'astrologia è tenuta completamente fuori dalla normativa sia religiosa che civile; totale, istituzionale, tutt'altro che lusoria, nelle culture africane dove l'*ifa* orienta (o orientava) tanto il comportamento individuale quanto l'assetto sociale e gli organi decisionali della collettività. Ma, a parte il giudizio di valore, il riscontro funzionale che l'*ifa* trova nell'astrologia, si prolunga anche a livello formale.

Il *babalawo* opera con 16 segni (geomantici) e l'astrologo con 12 segni (zodiacali). Il *babalawo* rende più articolato e vario il suo responso, portando i segni da 12 a 256: ottiene ciò raddoppiando l'*odu*, da 4 elementi a 8 elementi. Anche l'astrologo rende più articolato e vario il suo oroscopo raddoppiando il segno, ossia unendo al segno di base il segno di « ascendenza »; per esempio, il carattere (o il destino) di un « capricorno », che è tale per essere nato in un dato giorno compreso tra il 22 dicembre e il 21 gennaio, viene precisato o modificato dall'avere come ascendente il « leone », come si desume dall'ora e dalla latitudine della nascita.

L'analogia funzionale e formale che stiamo proponendo probabilmente spiega il fatto che sia stato dato il nome di

* Ho inteso fornire un quadro generale e dunque necessariamente astratto dai casi particolari forniti dagli etnologi. L'ho desunto essenzialmente da due articoli: Jacques Bertho, *La science du destin au Dahomey*, in « Africa », 9, 1936, pp. 359-378; J.D. Clarke, *Ifa divination*, in « Journal of the Royal Anthropological Institute », 69, 1939, pp. 235-256.

geomanzia all'*ifa* e a pratiche simili, rinvenibili nelle culture arabe o parzialmente arabizzate (per es. il *sikili* o *sikidi* malgascio). Voglio dire: anche queste pratiche che propriamente non leggono segni terrestri (come la geomanzia cinese), ma segni scritti dall'uomo, sono state inglobate nella geomanzia per la possibilità che questo termine ha di significare qualcosa in contrapposizione all'astromanzia (o astrologia), mediante la quale si leggono i segni celesti « scritti » dall'extraumano-sovrumano. Ai nostri fini, comunque, va tenuta in considerazione anche un'altra contrapposizione significativa, quella tra il numero 16 con cui opera la geomanzia africana e il numero 12 con cui opera l'astrologia, quello stesso numero 12 che caratterizza il « consesso divino » da cui abbiamo preso le mosse.

6. Il confronto tra geomanzia (africana) e astrologia potrebbe essere posto nei seguenti termini: nella geomanzia abbiamo un numero *obbiettivo* (obbiettività matematica) di segni *arbitrari*; nell'astrologia abbiamo un numero *arbitrario* (non necessario alla funzione divinatoria, né ricavato dalla meccanica divinatoria) di segni *obbiettivi* (le costellazioni).

È un confronto valido se ci atteniamo alla realtà puramente matematica; da altri punti di vista, potremmo trovare anche per l'astrologia l'« obbiettività » del numero e l'« arbitrarietà » del segno. Infatti l'astrologia non inventa a caso il suo numero 12, ma lo deriva dal calendario lunisolare e nel calendario lunisolare tale numero corrisponde al numero delle lunazioni contenibili in un anno. Però è proprio questo ricorso all'altro da sé che differenzia, con un passaggio dall'oggettivo all'arbitrario, l'astrologia (o astromanzia) tanto nei confronti della geomanzia quanto nei confronti dell'achilleomanzia (geomanzia e achilleomanzia in questo confronto si trovano da una stessa parte). Per quel che concerne l'arbitrarietà del segno astrologico, basti dire per il momento che per ricavare i segni celesti l'astrologia deve raggruppare gli astri in costellazioni arbitrarie.

Abbiamo detto che achilleomanzia e geomanzia si trovano da una stessa parte (se confrontate all'astrologia). Ci si trovano

senza dubbio in quanto cleromanzie contrapponibili per questo all'astromanzia; ma a noi qui interessava un'altra specifica differenza, a livello delle astrazioni matematiche. L'achilleomanzia e la geomanzia africana hanno una contiguità che i loro numeri fondamentali, rispettivamente l'8 e il 16, ci consentono di misurare come se fosse quella di due cifre contigue di una serie progressiva di potenze di 2. L'otto achilleomantico è appunto 2^3, e il successivo 2^4 costituisce il sedici geomantico. In questa serie non c'è posto per il dodici astrologico: si direbbe che l'astrologia è una specie di « deviazione » dalla logica cleromantica, una « deviazione » rispondente ad esigenze cronologiche. Perché il nostro discorso non sembri eccessivamente astratto darò un esempio classico di deviazione in un determinato sistema numerologico, resa necessaria per esigenze cronologiche.

Il sistema numerologico degli antichi Maya era vigesimale, così che: come noi abbiamo la decina quale unità di secondo ordine, essi avevano la ventina (*uinal*); come noi abbiamo al terzo ordine le centinaia ($100 = 10^2$) essi avevano i *tun* che teoricamente sarebbero dovuti consistere in una ventina di *uinal* (20^2); come noi abbiamo al quarto ordine le migliaia ($1000 = 10^3$) essi avevano i *katun*, pari a 20 *tun* (teoricamente 20^3), e via dicendo. Diciamo teoricamente perché il *tun*, invece di contare 400 ($= 20^2$) unità del primo ordine (*kin*) ne contava 360, ossia invece di risultare da 20 *uinal* ($20 \cdot 20$, 20^2) risultava da 18 *uinal* ($18 \cdot 20$). Questo 360 era la cifra più approssimativa consentita dal sistema vigesimale per computare in ventine i giorni dell'anno solare.

Per inciso, ricordiamo che questa concessione numerologica al computo del tempo era fondamentale per la compilazione di « annali » che i Maya usavano a scopo divinatorio.

7. Parlare, come si è parlato, di deviazione « astrologica » da un sistema « geomantico », può far pensare che l'astrologia sia derivata dalla geomanzia. Però bisogna fare attenzione: non sempre un processo logico corrisponde a un processo storico.

Storicamente noi abbiamo un çerto numero di pratiche divinatorie *contemporanee* (ossia non raffrontabili nei termini di un prima e di un poi) che classifichiamo mediante due categorie; ad una categoria diamo il nome convenzionale di geomanzia e all'altra il nome convenzionale di astrologia (convenzionale anche questo, perché un astrologo non accetterebbe di considerare pratica divinatoria la sua « scienza » ma suggerirebbe di chiamare astromanzia la forma di divinazione di cui parliamo noi). Ora è certo che, se non teniamo nel giusto conto la convenzionalità dei termini che stiamo usando, ci sfuggono i rapporti qualitativi che collegano le due categorie divinatorie. Probabilmente limitare questi rapporti alle rispettive numerologie è insufficiente per calare nella storia il processo logico per cui dal 16 geomantico si passa al 12 astrologico. Ma è sempre un'utile indicazione per orientare qualsiasi ricerca storica al riguardo, o per impostare problemi di ricerca. Poi, comunque, in quel che si è detto c'è qualcosa di più che una semplice correlazione numerologica.

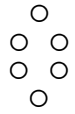
In sostanza abbiamo rilevato nella geomanzia una potenzialità che non trova riscontro nell'astrologia; pertanto se il « potenziale » sta all'« attuale » come l'« anteriore » sta al « posteriore », emergerebbe una priorità della geomanzia sull'astrologia. La potenzialità di cui sto parlando è la capacità che ha la geomanzia di esprimersi con un sistema di scrittura simbolica (non ideografica!). Donde il problema della relazione tra geomanzia e astrologia potrebbe ridursi alla domanda: l'astrologia ha per la prima volta « letto » le costellazioni come si legge una scrittura simbolica o come si legge una scrittura ideografica? Ovvero: ha visto i raggruppamenti di stelle come segni simbolici (tipo trigrammi cinesi o tetragrammi africani) o come figure (ideogrammi)?

Il punto di partenza è che in geomanzia i segni devono essere scritti, mentre l'astrologia li trova già scritti nel cielo. Ma per leggerli, l'astrologia deve sapere unire le stelle in costellazioni. Con quale criterio lo fa? È assurdo pensare ad una corrispondenza ideografica tra le costellazioni e le figure degli

esseri o delle cose che dànno loro il nome. Meno assurdo, anzi probabile, è pensare che le costellazioni siano lette in base a un sistema binario fondato sulle varianti « stella isolata » e « coppia di stelle ». Cioè come se già si conoscesse la scrittura geomantica binaria, o comunque in base allo stesso principio che ha prodotto la scrittura geomantica.

Anche se le stelle non hanno la posizione ordinata delle varianti geomantiche che formano il trigramma cinese o il tetragramma africano, c'è sempre la possibilità di una loro riduzione ideale a trigramma o a tetragramma o a pentagramma (qui il numero degli elementi non ha importanza). In realtà si tratterebbe soltanto di leggere le varianti (« una stella », « due stelle ») in una successione sia verticale sia orizzontale sia obliqua all'ideale asse di lettura. È sempre una lettura forzata, senza dubbio; ma richiede una forzatura (o uno sforzo) minore di quella che richiederebbe la trasformazione in figure di quelle pochissime stelle che formano una costellazione. Peraltro si tratta di una forzatura che troviamo anche in una lettura geomantica documentata: quella dell'indovino malgascio che legge il *sikili* tanto orizzontalmente quanto verticalmente.

Abbiamo già nominato la geomanzia del Madagascar nota come *sikili*. I segni del *sikili* non sono scritti sulla sabbia, ma si ottengono disponendo grani isolati o accoppiati (l'alternativa 1/2) su quattro linee, così da avere un tetragramma di questo genere per una gittata che abbia dato successivamente 1, 2, 2, 1:



Il responso viene desunto dopo che a questo modo si sono segnati quattro tetragrammi. Alla fine l'individuo si trova a dover leggere una figura del genere (supponendo che al tetragramma indicato sopra se ne aggiungano tre derivati da gittate che abbiano dato 1 − 1 − 1 − 2, 1 − 2 − 1 − 2, 2 − 1 − 2 − 1):

Alla lettura di questi quattro tetragrammi l'indovino malgascio aggiunge la lettura di altri quattro tetragrammi ideali che egli ricava, senza ulteriori gittate, leggendo il tutto orizzontalmente invece che verticalmente. In sostanza i primi elementi di ogni tetragramma vengono a formare un nuovo tetragramma, un nuovo tetragramma è formato dai secondi elementi, e così via, fino ad avere questo nuovo gruppo di tetragrammi (la lettura va fatta da destra a sinistra):

Si capisce che questa doppia lettura risponde all'esigenza di rendere più articolato il responso. E si capisce anche perché l'indovino malgascio operi con un gruppo di quattro tetragrammi; ne ha bisogno per leggere tetragrammi sia verticalmente che orizzontalmente.

Diciamo: la capacità del geomante malgascio di leggere non per figure ma per sistemi di accoppiamenti (e di riprodurre la lettura a mezzo di figure), è la stessa capacità di cui poté servirsi l'astrologo per ridurre a segni le stelle disposte a caso. Per dire: la geomanzia contiene in potenza l'astrologia, come contiene in potenza la scrittura simbolica (nonché, lo si è visto, la matematica).

È senza dubbio una potenzialità contenuta nel meccanismo soggiacente alla geomanzia e non alla geomanzia in sé quale pratica divinatoria. Una volta che il meccanismo è stato piegato a scopi divinatori, la potenzialità scompare per far posto a quella forma compiuta attuale che chiamiamo geomanzia. Tuttavia, anche nei limiti di questa attualità, restano valide le

connessioni che si svolgono sul piano della divinazione: con la scrittura divinatoria, con la matematica divinatoria, con la geometria divinatoria, e finalmente con l'astrologia che si esplica completamente (o quasi) sul piano della divinazione.

Per scrittura divinatoria ho inteso pratiche sul tipo delle rune germaniche che abbiamo avuto l'occasione di menzionare in precedenza. La matematica divinatoria potrebbe essere esemplificata dai quadrati magici, anch'essi menzionati, o in genere dall'aritmomanzia. Una geometria divinatoria potrebbe essere considerata la lottizzazione greca, nel senso che la spartizione dei territori era determinata da estrazione a sorte. L'esemplificazione parla già di forme conchiuse, dietro le quali è difficile, ma non impossibile, scorgere la potenzialità originaria. Peraltro anche nel caso dell'astrologia dovremmo distinguere la pratica storica che va sotto questo nome e il meccanismo (la potenzialità) ad esso soggiacente (come abbiamo fatto distinguendo tra meccanismo geomantico e geomanzia).

Il meccanismo in questione è fondamentalmente dato dalla ricognizione del cielo stellato. È appunto a livello di ricognizione del firmamento che si sarebbe « letto » il cielo come si « leggeva » la « scrittura » cleromantica. Ma gli 8 segni achilleomantici sarebbero stati pochi per leggere nel cielo anche la misura lunare dell'anno; e i 16 segni della geomanzia africana sarebbero stati troppi. Di qui, l'adozione di 12 segni corrispondenti alle lunazioni contenute in un anno. Dodici segni come dodici dèi. Forse in questa formula è possibile trovare la vera connessione tra gli *odu* africani e gli dèi dei politeismi classici. E, guardando alla cultura mesopotamica come alla patria storica del politeismo, daremmo un nuovo senso, o un senso di più, al fatto che essa usava il segno stellare per scrivere « dio ».

III. Il re e la legione

1. I due casi di rappresentazione del mondo mediante scrittura e lettura di un consesso divino, quello (calendariale) classico e quello cleromantico africano, ci possono servire per chiarire il rapporto tra « scrittura » e « lettura » del mondo, emerso da questa ricerca sul rapporto tra divinazione e cosmologia. Voglio dire: una volta avuta la possibilità di ridurre la cosmologia prodotta dalla divinazione cleromantica a una « scrittura del mondo », ci serviamo della riduzione per distinguere due diversi orientamenti culturali, quello di chi « scrive » e quello di chi « legge » il mondo.

È evidente che il « leggere » sia implicito nello « scrivere », ma è anche evidente che la nostra espressione « mondo da leggere » abbia un senso in contrapposizione al « mondo da scrivere ». Il senso è dato dalla possibilità di guadagnare alla storia una contrapposizione funzionale tra « scrittori » e « lettori » del mondo.

Il « lettore » del calendario non ne è anche lo « scrittore ». Il calendario è tutt'al più una trascrizione in scrittura propria di ciò che gli dèi (tanto per dire: l'alterità) hanno scritto (con scrittura impropria) nel mondo. Invece il *babalawo* africano « scrive » e « legge » il mondo per il suo cliente. Da questa sommaria contrapposizione formale scaturisce una varietà di rappresentazioni del mondo e di comportamenti adeguati (sempre a livello divinatorio, s'intende) che certamente trascendono la specificità tanto del calendario, quanto della divinazione *ifa*. Motivo per cui, in ordine alla nostra ricerca, ci

atterremo ad uno schema (desumibile *anche* dalla rappresentazione calendariale del mondo) che si articolerà per linee proprie, restando fedele al solo principio della distinzione funzionale tra « scrittore » e « lettore ». Ripeteremo, in sostanza, quel che abbiamo detto del calendario: intendiamo per « mondo da leggere » un mondo che si considera « scritto » da altri; ma aggiungiamo: gli *altri*, rispetto a chi legge, non sono necessariamente gli dèi, e appunto la loro specificazione dovrebbe costituire l'oggetto di una ricerca storica.

Chi ha scritto i segni zodiacali, le linee della mano, le pieghe del fegato, etc., ossia tutti gli elementi naturali interpretati culturalmente in funzione divinatoria? Noi diciamo: la natura; ma il problema non è « naturalistico », e dunque il guadagno storico lo conseguiamo soltanto rilevando, cultura per cultura, gli agenti extraumani a cui è attribuita la scrittura di quei segni. Si dà poi il caso che, oltre ai segni naturali, anche testi in scrittura propria siano attribuiti all'alterità extraumana. L'esemplificazione va dalle cosmologie poetiche, tipo *Teogonia* esiodea, ai libri sacri, tipo *Bibbia* o *Corano*. Ma, « scrittura extraumana » a parte, che cosa hanno a che fare questi testi con la divinazione? Può darsi che non abbiano niente a che fare come può darsi che siano in qualche modo connessi con la funzione divinatoria: soltanto la ricerca specifica può sciogliere il nodo. D'altra parte non ci sarebbe nessun nodo da sciogliere (e dunque nessun avvio ad una ricerca) se la divinazione non ci avesse costretti a distinguere tra « scrittori » e « lettori » del mondo.

Al poeta greco si chiese, almeno originariamente, ciò che si chiedeva all'indovino: come comportarsi. Tant'è che uno stesso dio, Apollo, ispirava tanto gli indovini quanto i poeti. In versi scrivevano i poeti e in versi fornivano i responsi gli indovini dell'oracolo delfico. La *Bibbia*, come il *Corano*, è « rivelazione » divina; bene, che altro fanno gli indovini se non « rivelare »? che altro è la divinazione se non una « rivelazione »? La differenza sta nel fatto che certi testi « scritti » (per ispirazione divina; ma il *Corano* addirittura per dettatura divina, tanto che è sacrilego persino tradurlo dato che Dio l'ha

dettato in arabo) lo sono una volta per sempre, mentre i testi divinatori sono occasionali. Poi, magari, dopo aver colto quest'ultima differenza, ci accorgiamo che anche i testi scritti una volta per sempre vengono usati occasionalmente. Il ricorso alla *Bibbia* o al *Corano* si fa quando ci si trova di fronte a un problema da sciogliere. C'è addirittura un tipo di divinazione, la bibliomanzia, che consiste nell'aprire a caso la Bibbia e nel ricavare dal primo versetto che balza agli occhi la risposta ad una domanda. Il caso, dunque, cacciato dalla porta rientra dalla finestra.

Altri problemi si pongono alla ricerca quando gli « scrittori del mondo » sono esseri umani che si collocano nei confronti dei « lettori » in un rapporto diverso da quello in cui si trova l'indovino nei confronti di chi lo consulta. Al posto della consultazione troviamo in questo caso la soggezione, la sudditanza dei « lettori » agli « scrittori ». Lo schema divinatorio di una richiesta di guida nell'azione si traduce in una struttura sociale in cui ci sono « scrittori » istituzionalizzati che « scrivono » ciò che « lettori », altrettanto istituzionalizzati, dovranno fare.

2. La struttura sociale che rende i « lettori » sudditi degli « scrittori » rischia di essere appiattita e fraintesa se giudicata eticamente come il prodotto di un vizio umano: la sopraffazione. Per non correre questo rischio cercheremo di riscontrarla in una struttura linguistica latina.

Si tratta di una struttura linguistica alla cui base, cioè nei radicali delle parole che la compongono, è già rinvenibile una correlazione a livello fonetico. I radicali sono *reg-* e *leg-* ; da essi derivano rispettivamente i verbi *regere* e *legere*. *Regere* vuol dire « scrivere », « segnare »; *legere* vuol dire « leggere ». I due radicali sono correlati dall'essere formati entrambi da una liquida più *e* più *g*; sono differenziati, o resi contrapponibili, dal variare della liquida che nel primo caso è apicale (*r*) e nel secondo è laterale (*l*).

La struttura linguistica è formata da due frasi di tre elementi ciascuna (soggetto, predicato verbale, complemento oggetto):

REX REGIT REGIONEM
LEGIO LEGIT LEGEM

Non è una struttura linguistica volta ad una comunicazione occasionale. La sua comunicazione è istituzionale: esprime una struttura sociale determinata dall'azione del *regere* e del *legere* (ossia dello « scrivere » e del « leggere »). Nella struttura linguistica notiamo:

1) l'asimmetria delle frasi; i composti simili, *rex* e *lex*, *regio* e *legio*, non hanno la stessa posizione nelle rispettive frasi: mentre *rex* è soggetto *lex* (*legem*) è complemento oggetto, mentre *regio* (*regionem*) è complemento oggetto, *legio* è soggetto;

2) lo « scrittore », ossia il *rex*, è differenziato dal « lettore », ossia la *legio*;

3) ciò che viene « scritto », cioè la *regio*, è differenziato da ciò che viene « letto », ossia la *lex*;

4) il soggetto della prima frase, *rex*, indica un individuo, mentre il soggetto della seconda frase, *legio*, indica una collettività;

5) dei composti nominali soltanto *rex* è di genere maschile; gli altri, *regio*, *legio* e *lex* sono tutti di genere femminile.

La struttura linguistica rinvia ad una struttura sociale che conosciamo in una versione semplificata: il « re » (*rex*) che « comanda » o « guida » (*regit*) una « legione » (*legionem*). Ma poi passiamo dal semplice al complesso osservando che la struttura linguistica presa in esame pone in due diverse frasi i due termini della struttura sociale semplificata, il « re » e la « legione »; vediamo anche che, separando l'azione dell'uno dall'azione dell'altra, ne specifica il rapporto; vale a dire: le due azioni sono distinte, ma collegate in un sistema.

Questa è la struttura sociale complessa, questo è il sistema di cui stiamo parlando: il « re » (*rex*) « scrive-designa » (*regit*) uno « spazio » (*regionem*) in cui una « collettività » (*legio*) « segue il dettato » (*legit*) di una « legge » (*legem*). Con il che si spiegano tanto l'asimmetria quanto le differenziazioni della struttura linguistica. L'asimmetria è essa stessa una differenziazione o un modo della differenziazione.

Il soggetto del *regere* deve essere uno (il monarca), come uno deve essere l'oggetto del *legere* (la *lex* uguale per tutti); donde la comune « unicità » impone composti simili (*reg* + *s* = *rex*; *leg* + *s* = *lex*). Corrispondentemente, l'oggetto del *regere* è una « quantità » spaziale (la « regione ») e il soggetto del *legere* è una « quantità » umana (la « legione »): la comune concezione « quantitativa » ha prodotto composti simili (*reg* + *io*(*n*); *leg* + *io*(*n*)).

La differenziazione (e la correlazione) a cui tende tutto il costrutto è in sostanza quella che differenzia (e correla) il *regere* e il *legere*, lo « scrivere » e il « leggere », come se le due azioni, sia pure collegate, si dovessero svolgere su due piani distinti, uno contrassegnato da reale attività e l'altro piuttosto da passività. Nel senso della distinzione opera forse anche il genere maschile attribuito al soggetto attivo del *regere* e il genere femminile attribuito al soggetto passivo del *legere*. Parlo di attività e passività non grammaticali ma logiche: il « re » che comanda e la « legione » che obbedisce (alla « legge »).

I soggetti del *regere* e del *legere* agiscono su due piani diversi o in due diverse dimensioni. Al posto della « collettività » (la *legio*) su cui, secondo le nostre abitudini mentali, dovrebbe esercitarsi l'azione imperativa del « re », troviamo un'area spaziale (la *regio*); pertanto più che di azione imperativa dovremmo parlare di azione designativa (d'altronde *regere* significa appunto « designare »). Al posto del *rex*, quale soggetto logico dell'azione passiva della *legio* troviamo la *lex*. Questa visione articolata su due piani o guardante a due dimensioni, una volta ridotta al nostro problema (individuazione di un « mondo da leggere »), ci rende conto di due dissociabili modi di essere: quello di chi (soggetto attivo) « scrive » (quasi crea) il mondo e quello di chi (soggetto passivo) « legge » il (ovvero: si adegua al) mondo. Diciamo mondo nell'un caso e nell'altro, ma si tratta di due mondi diversi, due mondi che la struttura linguistica esaminata chiama in due diversi modi: l'uno, quello di chi « scrive », è la *regio*; l'altro, quello di chi « legge », è la *lex*. Non crea difficoltà, per noi, la riduzione del « mondo » ad una « regione », ma forse siamo restii a ridurlo a « legge »; eppure

non dovremmo: cos'altro si fa quando si parla di una « legge dell'universo »?

La distinzione tra « mondo da scrivere » e « mondo da leggere » calata in una struttura sociale che non escluda nessuno dei due ma li utilizzi entrambi, ci rende conto della condizione superumana dello « scrittore » (pur se un essere umano) nei confronti della vera e propria condizione umana che tale struttura assegna ai « lettori ».

3. Adesso procederemo ad un esercizio logico sulla struttura linguistica che ci ha rivelato i due diversi piani d'azione sociale, quello del *regere* e quello del *legere*. L'abbiamo definita asimmetrica (sia pure funzionalmente asimmetrica). Proveremo a farla diventare simmetrica, trasformando la frase « legio legit legem » nella frase « lex legit legionem ». In tal modo i composti simili hanno anche una simile funzione grammaticale: *lex*, composto da *leg-* allo stesso modo con cui *rex* è composto da *reg-*, è il soggetto della seconda frase in corrispondenza a *rex* soggetto della prima frase; *legio*, composto da *leg-* allo stesso modo con cui *regio* è composto da *reg-*, è il complemento oggetto della seconda frase in corrispondenza a *regionem* oggetto della prima frase.

Il nostro esercizio logico è parzialmente giustificato dal fatto che la trasformazione della *legio* in oggetto grammaticale rende meglio conto della « passività » di chi « legge » rispetto all'« attività » di chi « scrive ». Ciò che impedisce una piena giustificazione, invece, è il fatto che finisce per personificare una cosa, la *lex*, e per cosificare persone, la *legio*. Comunque non è questione di giustificazioni aprioristiche; la questione reale concerne il modello sociale che la frase « lex legit legionem » dovrebbe significare.

Diremmo che rinvia a un modello che subordina la *legio*, ossia la collettività, alla *lex*, più ancora del modello precedentemente proposto; diremmo magari che la *lex* personificata, ossia assunta a soggetto grammaticale e logico, trascende ogni legge umana. Ma si fa necessario cogliere nel *legere*, di cui è diventata soggetto la *lex*, un significato diverso da quello del

legere di cui la *lex* era l'oggetto. Qui *legere* non è più « leggere » ma è « e-leggere », « scegliere ». *Lex legit legionem* può significare soltanto: la legge sceglie la legione. Come l'indovino che « legge » segni *scegliendoli* e raccogliendoli in espressioni significative (l'astromante i segni del cielo, il geomante i segni della terra, il cleromante i segni della gittata, il chiromante i segni della mano, etc.), così opererebbe questa *lex* che « legge » gli uomini, ossia li sceglie e li raccoglie (*colligit*, da *cum-legere*) in una « legione ».

Questo discorso, proposto peraltro come un esercizio logico, ha tutto l'aspetto di un gioco astratto in cui arbitrariamente si personifica la *lex* e addirittura la si assume al ruolo di un indovino. Però debbo dire che, anche se l'ho presentato come una specie di premessa capace di orientare una eventuale ricerca storica, esso è piuttosto un risultato. È il risultato dell'analisi di un fatto storicamente documentato; dunque è esso stesso orientato dalla ricerca storica. Il fatto storico consiste nella formazione della cosiddetta *legio linteata*, così come ce la descrive Livio nel 38° capitolo del decimo libro della sua Storia di Roma.

La *legio linteata* prende il nome dal lino (*linteus* significa « di lino »). È una *legio* storica, e non il concetto di *legio* con cui abbiamo sinora operato. È una legione speciale che i Sanniti hanno formato ad Aquilonia nel 293 a.C. (durante la seconda guerra sannitica), per fronteggiare l'esercito romano. L'hanno formata seguendo le istruzioni di un *liber linteus*, un « libro di lino », letto per l'occasione dal sacerdote Ovius Paccius. Si tratta di un rituale complesso di cui coglieremo i tratti fondamentali.

Fu costruito nel mezzo dell'accampamento uno spazio quadrato di 200 piedi per lato; Livio lo definisce *templum*. Il *templum* fu recintato con una siepe e fu coperto con teli di lino. Vi si eseguì un sacrificio cruento in concomitanza con il giuramento solenne che i futuri membri della *legio linteata* erano chiamati a pronunciare. Essi giuravano di prestare obbedienza assoluta al comandante. Giuravano uno alla volta a partire da 10 candidati scelti (*lecti*) tra i migliori, e accogliendo

poi gli altri per scelte successive fatte da quelli che avevano già giurato (secondo la formula del *vir virum legit*). Probabilmente (in quanto si ricava da un altro passo di Livio: 9, 40, 9, riferito alla prima guerra sannitica) i membri della *legio linteata* portavano come divisa una veste di lino bianco.

Nel caso in questione *legere* assume diversi significati collegati, oltre che dal contesto, dal « lino »: « leggere » il *liber linteus* come per una consultazione oracolare; « scegliere » o « raccogliere » i componenti della *legio* sotto una copertura di lino; « distinguerli » mediante un contrassegno di lino e, comunque, con il nome collettivo di *legio linteata.* Il che verifica concretamente quella che poteva sembrare una formulazione astratta: « lex legit legionem ».

Lex è qui il *liber linteus*, il linguaggio, la formula del *vir virum legit*, il vestire di lino bianco. *Legit* qui significa: « sceglie », « distingue », « raccoglie », « qualifica », etc. *Legionem* è il complesso di individui « distinti » o *e-lecti* da quella *lex*.

D'altra parte, neppure in questo contesto si perde completamente la vera e propria « lettura », il *legere* della struttura linguistica da cui abbiamo preso le mosse, nella quale *legio legit legem*. La *legio linteata* è stata promossa dalla lettura di un libro, il *liber linteus*. Essa fu quello che fu perché « lesse » il libro per mezzo del sacerdote Ovius Paccius. Il comportamento della *legio* fu determinato dalla lettura di un libro, così come il comportamento di chi consulta un indovino-lettore è determinato da ciò che l'indovino legge nel « mondo ». Ancora un elemento per inquadrare l'episodio della *legio linteata* nella pratica divinatoria: il *templum*; ma questo, come vedremo, è connesso col *regere* e non col *legere*.

4. I Romani avevano un collegio sacerdotale, quello degli *augures*, che esplicava funzioni divinatorie. Gli *augures* erano istituzionalmente incaricati di « leggere » i segni inviati dagli dèi, allo scopo di adeguare le decisioni pubbliche (umane) alla volontà divina. L'adeguamento agli dèi corrisponde in una cultura politeistica all'adeguamento al mondo che abbiamo rilevato nella divinazione cinese, ossia di una cultura non politeistica in senso stretto.

Nel linguaggio tecnico degli *augures* il termine *templum* indicava uno spazio sottratto all'uso profano: era lo spazio, sia celeste che terrestre, in cui gli dèi si sarebbero dovuti manifestare per esprimere la loro volontà; donde fu chiamato *templum*, « tempio », l'edificio sacro che, mediante « inaugurazione » (*auguratio*: l'azione degli *augures*), veniva assegnato ad un dio come sua sede permanente. I limiti del *templum* erano idealmente « scritti » dall'àugure; il verbo tecnico usato per questa « scrittura » era appunto *regere*.

L'individuazione augurale dello spazio procedeva da una quadripartizione mediante due assi cartesiani detti rispettivamente *cardo* e *decumanus*. I due assi fornivano quattro quadranti che, essendo prodotti da un *regere*, erano detti *regiones*. A questo livello divinatorio diremmo che l'àugure era un *rex*, ovvero il soggetto di quel *regere* che aveva per oggetto le *regiones* secondo la formula « rex regit regionem ». Ma attribuire regalità agli *augures*, sia pure limitatamente alle loro funzioni sacerdotali, contrasta con la situazione storica romana in cui la regalità sacrale era esplicata da un apposito sacerdote che portava proprio il nome di « re »: il *rex sacrorum*. Diremmo piuttosto: era il re ad esercitare, in origine, una funzione augurale.

Ora, finché il *rex* è anche *augur*, cioè il soggetto del *regere* in senso augurale, la formula « rex regit regionem » è irreversibile; perderebbe di senso (qualsiasi senso) se la rovesciassimo in « regio regit regem ». Questo rovesciamento è stato possibile per la formula « legio legit legem » che, anche come « lex legit legionem », si è dimostrata storicamente (oltre che logicamente) significativa. Però vediamo che appena il *rex* cessa di essere *augur*, ossia appena la funzione regale viene separata dalla funzione augurale, anche « regio regit regem » diventa orientativa. La formula rovesciata orienta su quel rovesciamento storico che fu la cacciata dei re e l'avvento della repubblica.

Di fatto il re che troviamo nella Roma storica (e repubblicana) è il *rex sacrorum*, un sacerdote. E questo sacerdote era l'oggetto e non il soggetto di una *auguratio*, ossia doveva essere lui stesso « inaugurato » mediante l'azione degli àuguri. Il che

verifica adeguatamente la formula « regio regit regem ». Nel caso del *rex sacrorum*, infatti, la *regio* segnata dall'àugure *regit* – ossia designa, mediante le manifestazioni divine che l'àugure vi legge – *regem*, colui che dovrà assumere le funzioni del re sacrale.

La realtà repubblicana che rovescia o rivoluziona la struttura linguistico-sociale orientante la realtà monarchica era presente alla coscienza romana sotto forma di una narrazione: la storia del primo re, del secondo re e dell'ultimo re.

Il primo re rappresenta pienamente la formula « rex regit regionem ». Romolo è al tempo stesso re e àugure. Cicerone nel *De divinatione* (1, 17, 30) dice che in Roma si conservava il lituo usato da Romolo. Il lituo era un bastone ricurvo che gli àuguri adoperavano per « scrivere » (*regere*) idealmente le *regiones*. Mediante quel lituo, dice Cicerone, Romolo *direxit regiones* quando procedette all'inaugurazione di Roma. Peraltro da un volo augurale di avvoltoi, ricorda la nota leggenda, Romolo trasse il diritto di fondare la sua città contro la pretesa del fratello Remo di fondarne una propria (sull'Aventino); il volo di uccelli era uno dei segni con cui gli dèi rispondevano alla richiesta dell'àugure (donde la pratica divinatoria nota come auspicio, *auspicium* da *aves*, uccelli, e *spicium*, osservazione). Né Romolo si limita a « segnare » (*regere*) lo spazio (*regio*) celeste da cui ricava l'auspicio, ma, lasciato il lituo per l'aratro, con questo strumento procede a « segnare » (ancora *regere*) il luogo (*regio*) di Roma.

Il secondo re di Roma, Numa Pompilio, rappresenta una situazione già formalmente repubblicana anche se immaginata per l'epoca monarchica. È la situazione orientata dalla formula apparentemente assurda « regio regit regem », ma assurda in regime monarchico, mentre è rivoluzionaria in regime repubblicano. Numa Pompilio è un *rex* che non *regit*, non esercita funzioni augurali; è re ma non àugure, anzi, ha bisogno lui stesso di essere « inaugurato ». All'epoca di Numa la tradizione fa risalire l'istituzione del sacerdozio degli àuguri; e il sacerdozio viene istituito proprio per « inaugurare » il secondo re di Roma. Dunque, nei riguardi di Numa, possiamo ben dire che

la *regio* (da cui l'àugure ha tratto l'auspicio) *regit* (cioè designa) *regem* (rende re Numa).

L'ultimo re, Tarquinio il Superbo, non è lui stesso àugure (come lo era Romolo) né è « designato » dal rito augurale (come lo era stato Numa). In lui si perde ogni contatto con la funzione augurale sia attiva che passiva; perciò egli oltre a vanificare la formula « repubblicana » (regio-regit-regem) vanifica anche la formula « monarchica » in senso augurale (rex-regit-regionem). Tarquinio, in verità, realizza appieno l'istituto monarchico, quello nel quale si diventa re per essere figli del re precedente e non per un favorevole responso divinatorio. Nella redazione liviana della tradizione, Tarquinio vanta il suo diritto al trono fondandolo esclusivamente sulla sua nascita. Con Tarquinio la formula « rex regit regionem » perde la dimensione augurale ed esprime appieno la funzione regale: il re definisce o cosmicizza (*regit*) un regno (*regionem*). Il regno è una « regione » del tempo e dello spazio: esso dura quanto la vita di un re ed è tanto vasto quanto un re lo fa difendendone o accrescendone i confini.

Tarquinio viene cacciato, e con Tarquinio viene cacciato da Roma l'istituto monarchico che egli, il solo e il primo dei sette re, aveva realizzato pienamente.

5. La struttura linguistico-sociale facente capo a *reg-/leg-*, i radicali che abbiamo assunto per indicare la contrapposizione tra lo « scrivere » e il « leggere » (il mondo), nonché le possibili varianti che abbiamo proposto alla considerazione, ci offrono un valido aiuto ai fini di una storia culturale di Roma, per quanto riguarda il suo modo di cosmicizzare il mondo « scrivendo »/« leggendo » (*regendo/legendo*). Diciamo « mondo » per dire genericamente un complesso organico: una quantità spaziale e temporale, una comunità umana, un sistema di relazioni, una cultura.

Si tratta di un modo di cosmicizzare che individua la cultura romana rispetto a quella di altre città, anche se latine come Roma. Per esempio, rispetto al modo con cui cosmicizzava Preneste, che, almeno stando alla documentazione romana,

parrebbe fondato sul « sortilegio », la pratica divinatoria consistente nell'estrazione di « sorti », una pratica che Roma ufficialmente vietava, come vietava quell'altro ricorso alla sorte che indubbiamente è il gioco d'azzardo. Vedremo meglio in seguito come stanno le cose al riguardo.

Se poniamo il modo romano di cosmicizzare in una relazione formale con la « cacciata dei re », cioè in connessione con una cosciente rottura della formula « rex regit regionem », ci si offre la possibilità di definirlo, appunto formalmente, come una *publicatio*. Parleremmo in tal caso di una *publicatio*, nel senso di « confisca » da parte del *populus* della prerogativa regale dello « scrivere » (*regere*); ma anche nel nostro senso di « pubblicazione » di qualcosa che è stato scritto. Questo secondo senso si ricava da una tradizione che proietta in epoca monarchica, e nella persona del re Anco Marzio, questa conquista chiaramente repubblicana.

Anco Marzio, dice Livio (1, 38, 2), « ritenendo che la cosa di gran lunga più importante fosse il rendere pubblici i riti istituiti da Numa, ordina al pontefice di ricavarli dai registri (*commentari*) del re e di riportarli in un albo da esporre al pubblico (*proponere in publico*) ». Qui non si parla di *lex*, cioè di ciò che la *legio* dovrebbe « leggere », stando alla formula « legio legit legem »; però va ricordato che in Roma, la Roma repubblicana, ciò che produce la *lex* è la corretta procedura, vale a dire il rito (giuridico).

Nella situazione repubblicana l'antico « scrivere » (cioè il *regere*) posseduto dal re, diventa, nel suo nuovo uso pubblico, *scribere*; si distingue ora funzionalmente tra *regere* e *scribere*. Lo scrivere-*regere* vissuto dal *rex* in contrapposizione al *legere* vissuto dalla *legio*, diventa uno scrivere-*scribere* le *leges* (precisamente: i riti che producono *leges*) mediante le quali si cosmicizza il *populus*. È in una tale tensione che nel 451-50 a.C. vengono creati i *decemviri legibus scribundis*.

I *decemviri legibus scribundis* sono dieci magistrati « eletti » (*electi*; ritroviamo l'accezione di *legere* già presa in considerazione) dal popolo al fine di « scrivere leggi » che il popolo potrà « leggere ». Questo popolo costituisce una nuova comu-

nità di « lettori »: non è più la *legio* della formula « legio legit legem », ma adesso è una *civitas*. Il termine *legio* sopravvive in funzione dell'ordinamento militare, ben distinto dall'ordinamento civico. *Regere* è sostituito da *scribere* nel significato di « scrivere »; nel nuovo contesto, dove non c'è più un *rex* che *regendo* « scriva il mondo », la funzione cosmicizzante di segno regale si riduce al guidare-governare: tale è il significato che ancora si attribuisce a *regere*. Ciò che si « scrive », comunque, è adesso la legge e non più il « mondo ».

C'è modo di approdare ad una realtà storica, l'ordinamento civile romano, superante l'episodica elezione dei *decemviri legibus scribundis*. È un ordinamento in cui il popolo sceglie (*legit*) gli uomini (*viros*) che produrranno leggi mediante presentazione alle assemblee deliberanti (*legis latio*, da cui il nostro « legislazione ») o mediante l'azione giudiziaria (*legis actio*). Scompare la funzione divinatoria; scompare, diremmo il rapporto tra divinazione e cosmologia, ora che son le leggi a cosmicizzare ogni cosa, e le leggi non sono « indovinate », bensì « decise » da un popolo che, a quanto ci risulta, si arrogava persino il diritto di determinare il « sacro ». D'accordo: diciamo pure che al « responso » chiesto ad altri si sostituiva una « decisione » che il popolo chiedeva a se stesso; però anche questa maniera di fare cosmologia non poté essere completamente astratta da un rapporto con la divinazione. O almeno possiamo considerarlo un modo di fare cosmologia soltanto a patto di subordinarlo, sia pure in una misura appena avvertibile, ad una forma di divinazione. Si è detto che l'antica funzione divinatoria e cosmicizzante era stata ridotta all'esercizio augurale. Bene, proprio a quest'esercizio era sottoposta preliminarmente la facoltà decisionale del popolo. Non è che gli àuguri « indovinassero » se una certa decisione fosse o non fosse la migliore, ma essi dovevano chiedere agli dèi (e dunque « indovinare ») se fossero i migliori il giorno e il luogo fissati per una deliberazione. Il giorno e il luogo di un'assemblea deliberante dovevano essere « augurati ».

La funzione divinatoria, parzialmente avvertibile nell'azione degli àuguri, è totalmente presente in un altro sacerdozio a cui si ricorreva quando il sistema « decisionale » (o anti-divi-

natorio) era in crisi: i *decemviri sacris faciundis*. Diremmo: quando l'assetto civico che abbiamo emblematicamente ravvisato nell'elezione dei *decemviri legibus scribundis* risultava perdente nei confronti di un'alterità non riducibile ad esso, si rinunciava temporaneamente alla « decisione » e si recuperava la « divinazione », ricorrendo ad altri « dieci uomini » (*decemviri*) istituiti per questo.

Dal nostro punto di vista che riduce la divinazione allo scrivere/leggere il mondo si fa agevole contrapporre *decemviri legibus scribundis* e *decemviri sacris faciundis* come si contrappone chi scrive a chi legge. I *decemviri legibus scribundis* erano stati delegati a « scrivere » le leggi; i *decemviri sacris faciundis* erano istituzionalmente delegati a « leggere » una raccolta di oracoli (i cosiddetti Libri Sibillini) da cui ricavavano le prescrizioni rituali (*sacra*) da compiersi (*faciunda*) per superare le crisi in atto. I « delegati a scrivere » scomparvero quando la *legis latio* e la *legis actio* presero il loro posto (anche la tradizione della cacciata dei decemviri come quella della cacciata dei re serviva a definire l'assetto civico di Roma). Restano, invece, in quanto istituto e non episodica magistratura, i « delegati a leggere »; tocca a loro leggere non leggi umane (o romane) ma le leggi divine scritte una volta per sempre in un « libro ». Bene, questo « libro » è, dal nostro punto di vista, il « mondo da leggere » quando il « mondo scritto » di volta in volta dal popolo romano veniva messo in crisi.

Vedremo meglio in seguito la validità di questa contrapposizione tra *decemviri legibus scribundis* e *decemviri sacris faciundis*. Qui, attenendoci strettamente alla funzione divinatoria, proponiamo un altro confronto: quello tra *decemviri sacris faciundis* e *augures*, ossia tra due specie di sacerdoti-indovini istituzionalizzate dall'antica Roma. Gli *augures* « scrivono » lo spazio sacro in cui « leggono » i segni degli dèi; i *decemviri* « leggono » in un libro sacro i riti per espiare i segni (di crisi: della collera divina) mandati (e non richiesti!) dagli dèi. I primi agiscono per evocare la divinità, i secondi per esorcizzarla; i primi introducevano all'azione, i secondi rimediavano ad azioni compiute.

IV. La lettura delle sorti

1. Prendiamo in considerazione il caso in cui la « lettura del mondo » venga eseguita su vera e propria scrittura, e tuttavia destorificata in quanto attribuita ad esseri mitici. È il caso dei Libri Sibillini di cui si è parlato nel capitolo precedente. Ed è anche il caso delle *sortes* consultate a Preneste, che in quello stesso capitolo abbiamo proposte come fattore distintivo nei confronti di Roma (il confronto era tra i rispettivi orientamenti cosmologici).

Le *sortes* erano tavolette di quercia che portavano iscrizioni (*notae*) in « lettere antiche », o che sono apparse tali a Cicerone. Si tenevano celate in un'urna (*arca*) nel santuario della dea Fortuna. Nei giorni previsti per la consultazione (due all'anno, in aprile) venivano estratte per mano di un fanciullo; quindi venivano lette, cioè interpretate, da un sacerdote detto probabilmente *sortilegus*. Il termine *sortilegus*, peraltro non attestato con il « sortilegio » prenestino, è l'unico collegamento linguistico con il *legere* (« leggere le sorti ») del rito divinatorio di Preneste.

In connessione con la lettura delle sorti prenestina, al posto dei radicali *reg-* e *leg-* che ci hanno fin qui orientati, troviamo, vagamente orientativi, i radicali *s(o/e)r-* e *f(o/e)r-*, differenziati dalla fricativa iniziale che è *s* (dentale) per l'uno e *f* (labiodentale) per l'altro. Sono radicali che mettono in correlazione: le *sortes* con Fortuna; il verbo *sero* con il verbo *fero*. *Sors*, il singolare di *sortes*, col cambiamento della fricativa iniziale fornisce un secondo nome alla dea, che era detta anche *Fors*

(precisamente Fors Fortuna). Quanto ai verbi *sero* e *fero*, parrebbe che non abbiano niente a che fare con il « leggere » e con lo « scrivere »; il loro collegamento, se rinvia alla divinazione, lo fa in modo diverso da *regere/legere*. Se (ancora un « se ») dovessimo porre il collegamento nei termini della semina (azione significata da *serere*) e del raccolto (quale azione significata da *ferre*; ma più che di raccolto in tal caso parleremmo di « produzione »), diremmo: oggetto della divinazione, al momento della semina, diventa la sorte del seme, ovvero il futuro raccolto.

Circa la realtà formale o fenomenica delle *sortes*, possiamo proporre questa definizione: sono « combinazioni di segni », sul tipo degli *odu* africani o dei trigrammi cinesi, che però sono state scritte una volta per sempre e non di volta in volta come i trigrammi cinesi e gli *odu* africani.

La tecnica dell'estrazione delle sorti, pur essendo fenomenologicamente riducibile alla cleromanzia per gittata, se ne distingue perché il momento cleromantico (la gittata) è teoricamente presupposto. Come se: mediante la gittata teorica si siano ottenute tutte le combinazioni possibili; queste siano state scritte poi su materiale indeperibile (e non sulla sabbia come gli *odu*); e in tal modo sia stata sostituita la serie delle gittate con una sola operazione: l'estrazione di una combinazione. Se conoscessimo il numero delle *sortes* prenestine saremmo probabilmente in grado di ricostruire la teorica gittata originaria, così come conoscendo le serie dei 16 *odu* africani e degli 8 trigrammi cinesi siamo in grado di conoscere le rispettive teorie combinatorie: due alla quarta e due alla terza.

Le combinazioni scritte una volta per sempre, tuttavia, debbono comparire soltanto occasionalmente, di volta in volta, per restare nella fenomenologia della gittata cleromantica il cui esito è di volta in volta sconosciuto; pertanto le *sortes* vanno celate permanentemente in un'*arca*, verificando così la contrapposizione tra « azione » occasionale e « stasi » permanente (il « riposo » che l'achilleomanzia attribuisce ai « trigrammi » prima che dagli otto potenziali non ne sia estratto uno attuale).

Dunque, in sostanza, la consultazione divinatoria prenestina

rinuncia alla « scrittura » e utilizza soltanto la « lettura ». Come se ciò che andava « letto », fosse uno « scritto » di provenienza extraumana. Circa la provenienza extraumana, si raccontava il mito di rinvenimento delle *sortes*, il mito di Numerius Suffustius che Cicerone riferisce nel *De divinatione* (2,41).

2. Numerius Suffustius era un prenestino. Un sogno ricorrente lo indusse, anche con le minacce, a tagliare una certa pietra. Fece questo tra le beffe dei suoi concittadini. Dalla pietra tagliata vennero fuori le *sortes*. Questo prodigio, collegato ad un altro prodigio fornito da un olivo che stillava miele, fu interpretato dagli aruspici (gli indovini che praticavano la lettura dei visceri animali) come segno della grande rinomanza che avrebbero avuto le *sortes*. Per loro ordine venne tagliato l'olivo prodigioso e col suo legno venne costruita l'*arca* destinata a conservare le *sortes*.

Si tratta di un mito storificato alla maniera romana, ma che, anche in questa versione, « destorifica » a sua volta le *sortes*. Nel mito, come nel sogno, tutto può succedere, anche l'inverosimile; nel tempo storico, tranne che quando si sogna, succede soltanto il verosimile. Numerius è beffato dai suoi concittadini perché vorrebbe portare nella vita « storica » un'azione inverosimile, o verosimile soltanto a livello onirico; nel rinvenimento delle *sortes* si realizza la coincidenza dei due piani: l'onirico e lo storico. O più precisamente si ha l'annullamento della storia (l'onirico smentisce lo storico) e la realizzazione di un momento « mitico » fondante.

Vengono fondate le *sortes*, a cui si attribuisce un'età coeva al mondo, in quanto l'essere contenute in una roccia equivale ad esistere sin da quando la roccia esiste. Viene fondata la leggibilità del mondo mediante uno strumento ad esso coevo. Viene fondato il complesso cultuale di Fortuna a Preneste.

Se dirigiamo il nostro interesse sulla funzione divinatoria del culto prenestino di Fortuna, ci accorgiamo che il mito è costruito mettendo insieme diversi modi di divinazione, quasi per attribuire alle *sortes* tutte le valenze divinatorie possibili.

Il sogno profetico di Numerius rinvia all'oniromanzia, la pratica divinatoria basata sui sogni che ha una diffusione pressoché universale e variamente istituzionalizzata. Qui il sogno concerne gli strumenti cleromantici: l'oniromanzia rivela la cleromanzia. Ancora: prima parrebbe praticarsi una oniromanzia non istituzionalizzata, tant'è che i concittadini non credono al sogno di Numerio e si fanno beffe di lui che ci crede; poi (« prima » e « poi » nel senso della sequenza mitica, s'intende) si praticherà una cleromanzia istituzionalizzata. Come a dire: il sogno non istituzionalizzato produce un istituto diverso da sé.

All'oniromanzia viene associata la teratomanzia, la pratica divinatoria che interpreta i prodigi. Due sono i prodigi del mito: le *sortes* che scaturiscono dalla roccia e il miele che scaturisce dall'olivo. La teratomanzia, però, a differenza dell'oniromanzia, appare istituzionalizzata; infatti appare determinante, per il futuro delle *sortes*, la presenza attiva dell'aruspice-interprete. Questi, si può dire, rende omaggio alla cleromanzia, riconoscendo la « grande rinomanza » che avrebbero avuto le *sortes*. In questo riconoscimento è implicata anche un'altra arte divinatoria: l'aruspicina, la lettura dei visceri, per mezzo della quale vengono correttamente interpretati i due prodigi. Diremmo: l'aruspice-teratomante cede il passo al *sortilegus*.

Nello stesso nome di Numerius Suffustius sono rinvenibili valenze divinatorie. Numerius, nella forma arcaica prenestina *Numasios* – come appare nella celebre *fibula* del VII sec. a.C.: *Manios med fhefhaked Numasioi*, « Manius mi fece per Numerius » –, era forse un nome tipico in Preneste, probabilmente come nome teoforo. Comunque – e in questa concessione va compresa anche l'eventualità che la *fibula* sia un falso ottocentesco, secondo quanto è stato sostenuto di recente da Margherita Guarducci – per quel che ci riguarda, riterremo significativa una sola cosa: Numerius deriva senza dubbio da *numerus*. Col « numero » si ordina, si descrive il mondo, e una pratica divinatoria fondata sui « numeri » (l'aritmomanzia) trova riscontro nella pratica lusoria (e tuttavia ugualmente affidata alla gittata « cleromantica ») dei dadi, detti anche *numeri* dai Romani.

Quanto a Suffustius, esso è scomponibile in *sub-fust-ius*. L'elemento significativo *fust-* più la desinenza *-us* dà *fustus*, il non documentato participio passato di *furo*, un verbo che manca del supino (perciò non è documentato *fustus*). Bene, *furere* significa anche « essere ispirato », « essere posseduto », ossia, in funzione divinatoria, vaticinare per ispirazione divina. Diremmo: Suffustius è colui che trova i « numeri » (donde è anche Numerius), cioè le *sortes*, sotto (*sub*) l'ispirazione di un sogno.

3. Per l'individuazione del piano di funzionalità delle *sortes* prenestine in cui sia rilevante il rapporto tra divinazione e cosmologia, muoveremo dalla già accennata contrapposizione tra mondo prenestino e mondo romano. È una contrapposizione che è stata identificata da A. Brelich nelle sue *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (II ediz., Roma 1976), precisamente nella prima delle tre che porta appunto il titolo di « Roma e Praeneste: una polemica religiosa nell'Italia antica ».

Da una parte troviamo Preneste e Fortuna (con Spes, la dea Speranza); dall'altra troviamo Roma e Giove (con Fides, la dea Fiducia). Questa è la tesi di Brelich: una dialettica religiosa Fortuna/Giove riproducente la dialettica pre-cosmico/cosmico, si trasforma in polemica religiosa a causa di determinate circostanze storiche, cioè il conflitto tra Roma e Preneste.

Certamente la riduzione delle circostanze storiche al conflitto Roma-Preneste non basta a spiegare la polemica religiosa. Roma è venuta in conflitto contro tutte le città latine, ma non sempre si è posta contro le loro divinità; anzi, normalmente le ha incorporate. Lo stesso Brelich, tornando sulla questione (in *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, pp. 54 sg.), esprime il dubbio « che sia stato effettivamente il conflitto secolare tra Roma e Preneste a determinare due opposte valutazioni delle comuni esperienze e perfino delle loro comuni formazioni religiose »; e esprime la convinzione « che l'intera contrapposizione sia stata concepita da menti romane » e che tale operazione, anche così, dimostri « la possibilità di sfruttare a

senso unico la dialettica insita in certe rappresentazioni religiose ».

Per quel che ci riguarda, ci atterremo ad un principio metodologico: se la ricerca concerne il rapporto tra divinazione e cosmologia, si deve ridurre ogni cosa (ovvero l'orientamento cosmologico) al fatto divinatorio. Nel caso specifico: non considereremo accessorio all'idea di Fortuna il culto prenestino delle *sortes*, ma procederemo alla ricostruzione di una cosmologia prenestina (diversa da quella di Roma, dove Fortuna era ugualmente venerata, ma senza le *sortes*) proprio a partire dalle *sortes*.

A livello macrocosmico, possiamo parlare della concezione di una *natura naturans*. Però non si tratta di una natura che si forma in continuazione; le sue trasformazioni sono periodiche, cicliche, annuali; esse si palesano in due giorni dell'anno, l'11 e il 12 aprile (i giorni di consultazione delle *sortes* prenestine) e durano fino all'11-12 aprile dell'anno seguente.

A livello divino diciamo: la dea Fortuna a Preneste è concepita come colei che stabilisce annualmente i destini per i successivi dodici mesi. È delegata a far ciò in quanto è essa stessa all'origine del mondo e, per questa sua primordialità, è superiore allo stesso Giove. Come se ciò che Fortuna « destinava » non potesse essere cambiato neppure dalla « volontà » di Giove, il dio al cui volere Roma subordinava ogni cosa.

A livello sociale potremmo supporre: ogni anno così come si rinnova il mondo dovrebbe rinnovarsi il microcosmo-città. In vista di ciò non sorprenderebbe una ridistribuzione annua di cariche e di beni, realizzata eventualmente mediante un sorteggio.

Ora si tratta di riscontrare questo costrutto teorico con le realtà storiche. A livello cosmico: non conosciamo miti cosmogonici prenestini. D'altra parte, la concezione prenestina della dea Fortuna presuppone un mito di maternità; la dea era infatti rappresentata come una « madre » che allatta due figli (un maschio e una femmina). In una religione politeistica la teogonia tiene il posto della cosmogonia; dunque la maternità

di Fortuna – peraltro intesa nell'attualità storica come protettrice dei parti –, se trasferita sul piano mitico, può alludere alla nascita di due divinità, e, se queste due divinità sono in grado di definire il cosmo, alluderebbe proprio alla « nascita del cosmo », ossia sarebbe un mito cosmogonico espresso iconograficamente. Bene, i due dèi figli di Fortuna erano appunto in grado di definire il cosmo: Cicerone ci dice che essi erano identificati con Giove e Giunone, divina coppia regale che ordinava il mondo, secondo la concezione romana.

Dal livello cosmico siamo passati decisamente al livello divino; non poteva essere diversamente in una cultura politeistica. A questo livello si realizza effettivamente la primordialità di Fortuna, venerata col titolo di Primigenia; si realizza al contempo la sua relazione con Giove (e Giunone) che è, a seconda del punto di vista (donde la dialettica religiosa), di superiorità e d'inferiorità. Fortuna è superiore a Giove in quanto sua madre (nella inattualità mitica), in quanto nata prima di lui; ma è inferiore a lui (nella attualità storica) in quanto Giove regna su tutti gli dèi, e quindi anche su Fortuna.

Del livello sociale non è neppure il caso di parlare. Non sappiamo niente, infatti, circa l'assetto politico-sociale di Preneste prima della sua romanizzazione. Quel che non sappiamo direttamente su Preneste, al fine di calare in costrutti storici i costrutti teorici formulati sopra, potremmo ricavarlo dalla comparazione. Ma non è che con ciò si possa presumere di far congetture valide sulla stessa Preneste; il nostro scopo è quello di rilevare una cosmologia condizionata dall'estrazione delle sorti; se Preneste non ci è d'aiuto ricorreremo ad altre città. Lo stesso Brelich, nelle citate *Tre variazioni* (p. 24), invita a guardare altrove, quando rileva che « il mese di aprile, o la stagione primaverile, in funzione di determinazione dell'anno, si riscontra per un gran numero di oracoli antichi, nonché in Mesopotamia dove la determinazione dei destini ha luogo nel capodanno primaverile ».

4. Mircea Eliade nel *Mito dell'eterno ritorno* (ed. it., Torino 1968) ci dà una interpretazione cosmogonica del capodanno

primaverile babilonese, che egli considera, in quanto espressione rituale (festa detta dell'*akitu*, cioè di un santuario situato fuori città), come una rigenerazione del tempo (o del mondo). Tale rigenerazione sarebbe ottenuta mediante una riattualizzazione del mito cosmogonico, quello che era narrato nell'*Enuma elish*, l'inno del dio Marduk che traeva il titolo dalle prime due parole: « quando lassù ».

Scrive Eliade (p. 79): « L'avvenimento mitico era *presente*. "Possa (Marduk) continuare a vincere Tiamat, e abbreviare i suoi giorni", esclama il celebrante. Il combattimento, la vittoria, la creazione avvenivano *in quell'istante medesimo*. Ancora nel quadro di questo cerimoniale dell'*akitu* si celebrava la festa chiamata "festa delle sorti", Zagmuk, in cui venivano determinati i presagi per ognuno dei 12 mesi dell'anno, e questo equivale a *creare* i 12 mesi futuri ».

Per chiarire l'atto divinatorio e cosmogonico (o cosmologico) al tempo stesso, daremo una sequenza della festa dell'*akitu* in funzione della determinazione dei destini (destino era detto *shimtu*). La festa aveva luogo nel mese Nisanu dal 2 al 12.

Il 4 di Nisanu si procedeva alla lettura o recitazione dell'*Enuma elish*, l'inno a Marduk che conteneva il mito cosmogonico: la vittoria di Marduk su Tiamat. Il 5 si aveva l'umiliazione rituale del re che veniva nell'occasione spogliato delle sue insegne e schiaffeggiato da un sacerdote; con essa si significava la cessazione del « mondo-anno » precedente. Dal 5 all'8 c'era l'arrivo degli altri dèi, cioè gli dèi delle altre città, come diremmo considerando Marduk il dio di Babele. L'8 gli dèi (vale a dire: le loro immagini) si riunivano nel *parak-shimtu*, la « cappella del destino » dell'Esagila, il tempio di Marduk. Marduk veniva eletto difensore degli dèi. L'11 si aveva una nuova riunione del consesso divino nel *parak-shimtu*: venivano decisi i « destini » e trascritti sulle « tavole del destino » (*tup-shimtu*).

Fatto il confronto con Babele nelle cui realtà storiche sembrano calarsi bene le realtà teoriche avvertite a Preneste, prima di procedere oltre proviamo a raffrontare queste realtà con quelle dell'anti-Preneste, cioè di Roma. A Roma manca qualsiasi mito cosmogonico. In Roma il cosmo e la città erano una

sola cosa. Il mito della nascita di Roma teneva il posto del mito cosmogonico. Tale era rievocato annualmente il 21 aprile, cioè nel mese dell'*akitu* babilonese e delle consultazioni prenestine.

Proseguiamo la comparazione con i fatti babilonesi, portandola a livello delle divinità. Fortuna prenestina è alternativa non soltanto a Giove (nei termini della dialettica religiosa di cui si è detto sopra), ma all'intero consesso divino, secondo una formulazione che prenderemmo a prestito da Euripide: se c'è Fortuna, che sono mai gli dèi? e se gli dèi hanno potere, Fortuna è niente. Euripide naturalmente dice Tyche e non Fortuna, ossia parla del « caso », e il senso dell'alternativa è: o tutto è casuale (fortuito, come diremmo attenendoci a Fortuna) e allora non sono concepibili gli dèi che governano il mondo; o tutto è governato dagli dèi e allora non c'è posto per il caso (per il fortuito). Bene, in questa funzione alternativa al pantheon, ed anche come « madre primordiale », in Babilonia troviamo Tiamat quale corrispondente di Fortuna.

Tiamat è l'originaria detentrice delle sorti. Quando elegge a suo sposo Kingu dice: ho *gettato una sorte* per te; poi gli consegna la « tavola dei destini » attaccandogliela al petto (*Enuma elish*, tav. I, linee 154 sgg.). Tiamat con quest'atto proclama la guerra agli dèi. Agisce appunto come antitesi al pantheon. Perché il pantheon possa sussistere è necessario che Marduk uccida Tiamat; l'alternativa è: o Tiamat o gli dèi.

Marduk uccide Tiamat e con il suo corpo crea il mondo attuale; lo spacca in due: con una metà fa il cielo e con l'altra la terra. L'opera di Marduk è creazione del mondo, ma al tempo stesso è anche divinazione del mondo. Il dio-eroe s'impadronisce della « tavola dei destini », la sigilla e se l'attacca al petto (*Enuma elish*, tav. IV, linee 121 sg.). Sigillandola, ha eliminato la possibilità che siano ancora « gettate le sorti »; come se la sorte del mondo sia stata fissata una volta per sempre dalla sua mitica azione. Attaccandosela al petto, ha inteso farsi padrone assoluto della sorte del mondo appena creato. Fin qui il mito. Il rito ci dice invece che ogni anno viene rimesso in discussione il mondo di Marduk; però limitatamente all'effimero, alle sorti umane (ivi compresa la sorte del re, il superuomo che tuttavia è

destinato a morire come gli uomini normali), mentre la duratura realtà rappresentata dagli dèi immortali è stabilmente garantita dalla presenza di Marduk. Le stagioni si alterneranno, i raccolti varieranno, le generazioni si avvicenderanno, etc., ma l'anno rimarrà sempre uguale, finché la « tavola dei destini » rimarrà sigillata sul petto di Marduk.

A livello sociale, la teoria della ridistribuzione delle cariche e dei beni mediante sorteggio ha remote possibilità di calarsi nella pratica storica documentata. A Babele il re, in occasione dell'*akitu*, viene ritualmente deposto e reintegrato; questo può significare, nella finzione rituale, una simbolica ridistribuzione delle cariche fatta annualmente dopo la formulazione dei « destini » operata dagli dèi in consesso. In Grecia, nella democrazia ateniese, si ha un vero e proprio sorteggio annuale delle cariche. L'annualità delle cariche, ma dissociata dal sorteggio, è un punto fermo della costituzione repubblicana romana. In Israele troviamo una remissione dei debiti e forse la traccia di una ridistribuzione di beni periodica; però il periodo non è costituito dall'anno normale, bensì dall'« anno sabatico », cioè da un settennio.

5. Dai fatti concernenti le *sortes* prenestine, ivi compresa la loro comparabilità con altri fatti dell'area mediterranea, trarremo conclusioni graduate: 1°, 2° e 3° grado.

1° grado – Le *sortes* prenestine presuppongono o contengono in potenza: un cosmo del tipo *natura naturans*; un culto esclusivo di Fortuna (ossia in alternativa ad un consesso divino); la ridistribuzione periodica delle cariche e dei beni. Ma tutto ciò è limitato ad una situazione provvisoria, compressa in due giorni all'anno, in cui si riattualizzano condizioni precosmiche. Le condizioni precosmiche sono quelle in cui il mondo è ancora in fieri (appunto una *natura naturans*); non c'è ancora un pantheon divino che tolga l'esclusività a Fortuna (ma c'è soltanto Fortuna); non ci sono ancora né cariche né possesso di beni.

La riattualizzazione delle condizioni precosmiche può essere intesa come una rottura dell'ordine costituito, in vista della sua

restaurazione ritualmente rigenerata. La restaurazione comporta: una *natura naturata*, il culto di un pantheon divino, la riappropriazione delle cariche e dei beni. Il confronto con Babele porterebbe a questa conclusione.

In tal senso si spiegherebbe la puerizzazione di Giove e la sua conseguente reintegrazione come dio adulto e regale. Dal Giove bambino (Iuppiter puer) in grembo a Fortuna si passa al Giove imperatore (Iuppiter imperator) che, dissociato da Fortuna, era normalmente venerato a Preneste.

Anche a Preneste, insomma, si avrebbe non una evocazione annua « positiva » di Fortuna, ma una evocazione « negativa ». Fortuna come Tiamat, la dea che i Babilonesi evocavano annualmente soltanto perché fosse uccisa da Marduk. Il fine dell'evocazione « negativa » non è di stabilire una realtà di Fortuna, ma piuttosto di promuovere una realtà post-Fortuna, procedendo dal « negativo » al « positivo ».

Fortuna, come Tiamat, minaccia l'ordine costituito, e la restaurazione dell'ordine pretende che Tiamat sia uccisa (a Babele) e che la consultazione delle sorti sia chiusa dopo la festa annuale. Uccidere Tiamat per fare il mondo (cielo e terra ottenuti dal suo corpo spaccato) e appropriarsi della « tavola dei destini », equivale a consultare le *sortes*, ossia ad appropriarsene, per eliminare l'intervento di Fortuna per tutto il resto dell'anno. La differenza tra uccidere Tiamat e eliminare l'intervento di Fortuna, come pure la differenza tra appropriamento della « tavola dei destini » e consultazione delle *sortes*, è data dalla differenza tra realizzazione mitica e realizzazione rituale di una medesima idea.

2° grado – Al primo grado abbiamo rinvenuto un rito di consultazione delle sorti annoverabile tra i riti di fine-inizio d'anno contemplanti una rottura dell'ordine in vista della sua reintegrazione. Ne consegue: la realtà storica (religione e assetto politico-sociale) di Preneste *nega* la realtà congetturale (o potenziale) che abbiamo desunto dalla annuale consultazione delle *sortes*. Non nel senso che la invalida, ma nel senso che la realtà rituale, da cui abbiamo tratto la congettura o desunto la potenzialità, *nega* la realtà storica. È un rito di negazione

dell'ordine costituito. È un rito che nega l'ordine costituito perché poi esso possa essere affermato altrettanto ritualmente.

Ora, se quest'ordine viene a cessare non temporaneamente ma per sempre e per ragioni estranee al culto, si perde di vista la funzione restauratrice del rito: senza il momento « positivo » (la prospettiva dell'ordine), il momento « negativo » non è più tale, ma si assolutizza o perde la sua relazione con la realtà tradizionale. Tutto questo è accaduto quando Preneste ha perso l'indipendenza e con l'indipendenza il proprio « ordine »; quando essa è stata costretta a sostituire il proprio « ordine » con l'« ordine » romano.

Non è che l'antico rito di consultazione delle *sortes* sia sopravvissuto senza più alcuna funzione, senza prospettive; esso ha invece acquistato una nuova funzione, una nuova prospettiva. Mentre prima serviva per rinnovare l'« ordine » (prenestino) adesso serve per evadere dall'« ordine » (romano). Il rito prenestino, in questa nuova funzione, trova rispondenza e attendibilità per la sua capacità di prospettare un mondo contrario a quello romano, dunque un modo d'evasione dalla « romanità », e non soltanto ai Prenestini, ma a tutti i Latini e agli stessi Romani.

Da ciò deriva la « fortuna di Fortuna », come diremmo riproponendo un gioco di parole che Cicerone riferisce a Carneade il quale « soleva dire che in nessun altro luogo aveva visto più fortunata la Fortuna che a Preneste ». E deriva anche il divieto ai magistrati romani di consultare le sorti prenestine: se un privato poteva anche evadere dalla romanità, ciò non era certamente concesso ad un uomo pubblico.

3° grado – Con le conclusioni di primo grado siamo rimasti al rilevamento di una dialettica religiosa tra precosmico e cosmico emergente a livello di un culto di fine-principio d'anno. Con le conclusioni di secondo grado siamo approdati alle circostanze storiche che hanno trasformato la dialettica in polemica religiosa: non si tratta del conflitto Roma-Preneste, ma dell'esito di quel conflitto, ossia si tratta della perdita dell'indipendenza da parte dei Prenestini e del loro assoggettamento all'ordine romano.

Ora, sempre con Cicerone (*De div.*, 2, 41) che ci è stato di guida sin qui, cerchiamo di definire l'« evasione dalla romanità » che ci è parsa realizzata o comunque realizzabile mediante il rito prenestino di consultazione delle *sortes*.

« Che cosa sono le *sortes*? » si chiede Cicerone; e risponde: « Quasi la stessa cosa che la morra, i dadi..., giochi in cui ciò che conta è l'azzardo e il caso, non la ragione e la riflessione... Quale magistrato o quale uomo d'un certo livello sociale consulterebbe le *sortes*? ». Dunque il mondo romano in antitesi non tanto o non soltanto a Preneste, quanto alla consultazione delle *sortes*, è quello che rifiuta l'azzardo, la casualità (e non importa se si tratti di un rito religioso o del gioco di dadi), in favore della « ragione » e della « riflessione », ossia della responsabilità personale, quella di cui debbono dar prova gli uomini pubblici e la gente « d'un certo livello sociale ».

A questo punto vediamo che non ha senso cercare nel conflitto Roma-Preneste la causa della trasformazione della dialettica religiosa in polemica religiosa; altrimenti si dovrebbe dire che l'ufficialità romana ha preso in odio *sortes* e dadi soltanto perché un giorno Roma combatté Preneste, accidentalmente sede di un culto di consultazione delle *sortes* sotto l'egida di Fortuna.

V. La fortuna di Servio

1. Le parole con cui Cicerone condannava le *sortes* non esprimono una sua opinione, ma esprimono un'ideologia: l'ideologia romana, il « mondo » romano sotto forma ideologica. Diremmo che Cicerone è l'epigono di quelle « menti romane » che, dice Brelich (v. sopra, p. 145), hanno concepito la contrapposizione Giove-Fortuna « sfruttando a senso unico la dialettica religiosa insita » nella « rappresentazione religiosa » di queste due divinità.

Il modello ideale romano è costituito da colui che non gioca d'azzardo e non consulta le *sortes*. Chi non si adegua al modello è ideologicamente squalificato. Ma il livello religioso (istituzionale) non risponde sempre esattamente al livello ideologico. Potremmo distinguere i due livelli per il fatto che nel primo opera una sanzione divina e nel secondo una sanzione sociale. Il caso di Fortuna che, nonostante tutto, era titolare di numerosi templi pubblici a Roma, potrebbe servire per una verifica circa la coincidenza o meno dei due livelli.

Circa la presenza di Fortuna in Roma, cioè circa il suo campo d'azione « positivo », seguiamo ancora Brelich, che nelle *Tre variazioni* (pp. 38-40) elenca i culti più significativi della dea: culto di *Fortuna Virginalis*, a cui le fanciulle offrivano la veste verginale prima delle nozze; culto di *Fortuna Muliebris*, a cui erano ammesse soltanto le donne che avevano avuto un solo marito (*univirae*); culto di *Fortuna Virilis*, che dovrebbe il suo nome al fatto che le donne la veneravano perché favorisse i loro rapporti con gli uomini; *Fortuna Mammosa*, di cui si

conosce soltanto il nome, e *Fortuna* del Foro Boario (collegata al culto di *Mater Matuta*), probabilmente esplicavano un'azione sulla maternità; *Fors Fortuna* aveva un tempio in Trastevere dove era venerata da coloro che « vivono senz'arte alcuna » (*sine aliqua arte vivunt*) o, come diremmo noi, senza arte né parte; alla sua festa partecipavano gli schiavi, i suoi dedicatari erano gente di basso ceto.

Dai culti menzionati, nonché dai giudizi variamente espressi dalle fonti, si ricava che Fortuna era una dea per le donne, quali soggetti sociali di matrimonio, maternità e, genericamente, di sessualità. Quanto alla menzionata dialettica religiosa che contrapponeva Fortuna a Giove, si direbbe parzialmente contenuta nella dialettica sociale che contrapponeva il femminile al maschile. Però emerge anche la dialettica pre-cosmico/cosmico, sia pure limitata al « mondo sociale ». Infatti Fortuna era anche la dea degli emarginati che in qualche modo stanno a quelli che contano in un determinato contesto sociale, come il pre-cosmico sta al cosmico. Gli emarginati sono appunto fuori dei margini che definiscono un contesto sociale. Il culto di Fortuna qualificava la componente femminile della società romana, tanto quanto squalificava la componente maschile. Da un altro punto di vista: gli emarginati, ossia coloro che erano ideologicamente squalificati, potevano comportarsi come le donne e venerare Fortuna; chi poi, essendo uomo, venerasse Fortuna, era per ciò stesso squalificato (o emarginato).

Ora proponiamo un quadro comparativo per distinguere nei fatti in questione il « religioso » determinato dalla sanzione divina e l'« ideologico » determinato dalla sanzione sociale:

RELIGIONE	IDEOLOGIA
Le donne debbono venerare Fortuna; altrimenti rischiano di non aver fortuna con gli uomini, ossia di non esplicare la loro femminilità: di non fare un matrimonio fortunato, di essere sterili, di non essere desiderate.	Gli uomini ideali sono quelli che non venerano Fortuna; altrimenti rischiano di essere squalificati e di non esplicare appieno la mascolinità.
Le donne, che divengono culturalmente tali col passaggio dalla vergi-	Il maschio diventa uomo ad una certa età, indipendentemente dal matri-

nità al matrimonio, ritualizzano il passaggio stesso presso il tempio di Fortuna.

monio: egli è il protagonista attivo del matrimonio e non ha bisogno di ricorrere a Fortuna. È lui, e non Fortuna, il padrone delle proprie scelte; non si trova nella condizione della donna che viene scelta, e dunque si sposa « casualmente » (= per azione di Fortuna).

Fortuna, tuttavia, offre uno spazio culturale anche agli emarginati di sesso maschile, che, in un certo senso, si adeguano al modello della emarginazione istituzionale delle donne.

Tuttavia può esserci chi non accetti l'ordine romano, e dunque l'ideale mascolinità che esso prevede. Può esserci chi preferisca essere « fortunato » piuttosto che « virtuoso » (nel senso della *virtus* che è la qualità specifica dei *viri*).

2. Religione e ideologia si compenetrano nel « mito di fondazione » del culto di Fortuna, la cui formulazione essenziale è: Servio Tullio ha introdotto in Roma la dea Fortuna.

Un mito, in verità, non è mai riducibile ad una « formulazione essenziale », ma si esprime per varianti non essenziali, per redazioni in cui è pressoché impossibile, comunque difficile, distinguere tra un « religioso » istituzionalizzato e un « ideologico » non istituzionalizzato. Se tuttavia, pur tenendo nel debito conto queste difficoltà, volessimo cercare l'essenziale e l'istituzionale nel mito che fonda il culto romano di Fortuna, ci troveremmo di fronte al puro « nozionale », che è sicuramente irrefutabile.

La nozione irrefutabile è la relazione tra Servio Tullio e Fortuna. Tanto irrefutabile che G. Dumézil le ha dedicato un libro: *Servius et la Fortune* (Parigi 1943). Più precisamente, tale relazione è espressa da una serie di nozioni che raccoglieremmo così: Servio Tullio, un re di Roma, ha fondato quasi tutti i templi romani di Fortuna, e in uno di questi templi, quello al Foro Boario, c'era una statua lignea di Servio, coperta da una toga.

Ora, perché il nozionale diventi mitico è necessario ideologizzarlo. Ideologicamente, Servio Tullio è un re qualsiasi? No. Egli è il primo re a regnare *iniussu populi*, non per ordine del popolo ma per ordine di una donna, Tanaquilla, la moglie di

Tarquinio Prisco. Tanaquilla che lo sceglie come successore di Tarquinio, già lo aveva scelto come genero. Servio scandalosamente è oggetto di un'azione femminile, anziché di un'azione maschile, laddove una donna (il « mondo di Fortuna ») si sostituisce al *populus* (il « mondo romano »). Servio scandalosamente è stato oggetto e non soggetto di un matrimonio: non ha scelto una donna, ma è stato scelto da una donna (si è trovato nella condizione in cui le donne invocano la dea Fortuna). Né basta, ma Servio da schiavo (come lo designa il suo stesso nome) è diventato re: l'emarginato per eccellenza è diventato il capo degli integrati; con Fortuna anche uno schiavo può diventare re. Parrebbe un tratto positivo di Fortuna, ma così non è. Nell'ideologia repubblicana un re è tanto emarginato quanto uno schiavo. In altri termini: Fortuna può dare ricchezze e persino onori regali, ma non serve a qualificare civicamente.

Restiamo pure nei termini della realtà monarchica che fa del re il capo degli integrati e non ancora un emarginato come lo sarà dopo l'« emarginazione » (ossia la cacciata) di Tarquinio il Superbo. Servio non è un romano qualsiasi né un romano migliore; non è un romano e basta. È figlio di una schiava straniera, adottato, per così dire, da una dinastia straniera. Neanche Numa era romano, ma il rito augurale lo aveva fatto romano e re dei romani; diremmo: è stato adottato da Roma. Ciò che apre a Servio la via al trono non è il rito (divinatorio) degli àuguri, ma è la teratomanzia, la divinazione fondata sui prodigi. Vediamo che cosa dice la tradizione al riguardo.

Alla corte del re Tarquinio si assiste ad un evento prodigioso: Servio bambino dorme tra le braccia di sua madre, una schiava di Tanaquilla, la moglie di Tarquinio; ad un tratto una lingua di fuoco va ad incorniciare il suo volto. Per l'occasione, Tanaquilla si fa teratomante e interpreta il prodigio come un segno del destino regale di quel bambino. Sarà lei stessa a spianargli la strada, dandogli una educazione da re e poi « adottandolo » come genero. Circa l'educazione da re, Livio (1, 39, 4) dice che fu istruito « nelle arti mediante le quali *ingenia ad magnae fortunae cultum excitantur* ». Livio, per parlare della « condizione culturale della gente d'alto rango » a

cui « eleva » un certo tipo di educazione, usa un'espressione in cui compare allusivamente il termine *fortuna*. Di questo genere di allusioni dovremo contentarci per seguire d'ora in poi la carriera che la tradizione riportata da Livio attribuisce a Servio. Questi, infine, per diventare ed essere il re dei Romani, non potrà, neppure per la tradizione mitizzante, operare miracoli o continuare a sussistere per prodigi del tipo di quel fuoco che lo segnò da bambino.

Giunge per Servio il momento di comportarsi da uomo (romano): il momento di rifiutare la fortuna e di far valere la virtù, la *virtus*, la qualità specifica del *vir*, il maschio adulto. Questo momento è rappresentato da una guerra contro Veio: è la prima occasione in cui Servio dà prova del suo « valore », della sua *virtus*.

3. Livio (1, 42, 3), nel riferire l'episodio della vittoria di Servio sui Veienti, non si limita a dire « in quella guerra rifulse il valore di Tullio », ma a *virtus* (valore) aggiunge *fortuna*: « et virtus et fortuna enituit Tulli ». Parrebbe che neanche la *virtus* potesse cancellare quella *fortuna* che marchia Servio come un segno indelebile. Livio prosegue dicendo che, dopo aver dato questa prova di sé, Servio, che fino a quel momento aveva avuto gratuitamente la regalità, adesso pensa di averla meritata e allora decide di tornare a Roma « per sottoporre la questione sia al senato che al popolo ».

Ora, per dire « sottoporre la questione », Livio adopera l'espressione *periclitari animos*. *Periclitari* (da *periculum*, « azzardo ») è il verbo tipico, quasi tecnico, quando il suo oggetto è la fortuna: *fortuna periclitari*, « tentar la sorte ». Servio ha dunque in mente di « tentare » il popolo romano come si « tenta » la sorte. Fortuna, e non il popolo, lo ha fatto re; adesso, con l'aiuto di Fortuna, forse riuscirà a farsi fare re anche dal popolo. Tuttavia Servio riduce sapientemente il *periculum* implicito nel *periclitari*.

La volontà del popolo romano non può corrispondere esattamente all'arbitrio della dea Fortuna. Però la si può forse coartare come talvolta nel gioco d'azzardo s'interviene sul caso truccando i dadi. Proprio questo ha in mente Servio. Sarebbe

un trucco in senso negativo se si guarda positivamente a Fortuna, cioè alle regole del gioco d'azzardo, ma diventa positivo se si guarda alla possibilità di intervenire attivamente invece di subire passivamente la casualità. D'altronde un esempio di trucco positivo, di cui i Romani non si vergognavano affatto, l'abbiamo proprio in una tradizione riferita al regno di Servio.

Raccontava Livio (1, 45) che un vaticinio (ecco la divinazione che dà ordine al mondo) su una prodigiosa vacca sabina affermava: l'egemonia sul Lazio sarebbe stata conseguita dal popolo un cui membro avesse sacrificato la vacca a Diana, nel tempio romano eretto allora da Servio Tullio. Il sacerdote romano del tempio allontanò con un pretesto il proprietario della vacca, un sabino che avrebbe voluto sacrificarla per il suo popolo. La sacrificò lui stesso e diede così il potere ai Romani. Non fu giudicato un trucco riprovevole, ma anzi il fatto « fu straordinariamente gradito al re e alla città », dice Livio.

Vediamo ora come fa Servio a « truccare i dadi » quando si appresta a *periclitari* il popolo romano. Ottiene il suo scopo in due modi: inventa una consultazione pre-ordinata in sostituzione della non preordinabile consultazione assembleare; distribuisce al popolo le terre conquistate.

Servio istituisce la *censura*, mediante la quale classifica il popolo in funzione comiziale e bellica; dà con essa un ordine parallelo sia all'esercito che alle assemblee deliberanti, che da questo momento diventano *comitia centuriata*. Il popolo viene suddiviso a questo fine in classi o ordini, con l'attribuzione a ciascuna classe di un certo numero di centurie. Le classi, poste in ordine decrescente rispetto al censo, sono cinque, più una super-classe di ricchissimi e una sesta classe di poverissimi. I ricchissimi erano i cavalieri, quelli che potevano far la guerra con un cavallo mantenuto a proprie spese. I poverissimi erano quelli che, non potendo disporre di schiavi che lavorassero la terra al posto loro nel caso che essi dovessero partire per la guerra, erano esentati dal servizio militare. In tal modo Servio appare il « fondatore degli ordini (*conditor ordinum*) mediante i quali si precisa un rapporto tra dignità politica e fortuna »

(*quibus inter gradus dignitatis fortunaeque aliquid interlucet*, Liv., 1, 42, 4).

Ed ecco il « trucco » spiegato con le parole di Livio (1, 43, 10 sgg.): « Tutte le spese (militari) ricaddero dai poveri ai ricchi; ma poi questi ne ricavarono potere politico (*honos*); infatti il suffragio non fu dato a tutti con uguale potere e con uguale diritto, non fu più il suffragio individuale (*viritim*) e universale (*promisce*) tramandato da Romolo e conservato dagli altri re, ma fu fatta una gradazione in modo che apparentemente (ecco il trucco!) nessuno era escluso dal suffragio, ma di fatto tutto il potere era nelle mani dei più abbienti ». Ciò in quanto per primi votavano i cavalieri, poi le centurie della prima classe e così via. Appena si raggiungeva l'accordo, la consultazione aveva termine; se non c'era l'accordo si consultavano, fino a raggiungerlo, le centurie delle classi successive. « La qual cosa », dice Livio, « avveniva di rado e quasi mai si scese fino all'ultima classe ».

Il secondo trucco consiste nella distribuzione dei campi conquistati al nemico. Il modo tradizionale dei Romani di distribuire le terre era tecnicamente una *centuriatio*, in quanto adottava la centuria come unità di misura. Ma Servio, invece di « centuriare » i campi ha « centuriato » il popolo, ordinandolo come si è detto sopra; e poi, quando si è trattato di distribuire le terre non lo ha fatto *centuriatim* ma lo ha fatto *viritim*. Ha rovesciato i modi e i rapporti: prima si votava *viritim* e si distribuivano le terre *centuriatim*, con lui si è distribuito *viritim* e si è votato *centuriatim*. Diremmo che Servio ha sottratto ai singoli una personalità giuridica ed ha loro offerto in cambio una personalità economica.

Dopo di che, « osò proporre al popolo se volesse e ordinasse che egli fosse re ». Inutile dire che, come succede sempre nelle votazioni preordinate, « fu dichiarato re con un così grande numero di voti, quanto altri mai prima di lui » (Liv., 1, 46, 1).

4. Nella qualificazione di Servio Tullio consegnataci da Livio, riscontriamo una formula politico-sociale che in precedenza, a proposito delle *sortes* prenestine, abbiamo proposto non

come una realtà storicamente documentata, bensì come uno strumento intellettivo: la dea Fortuna che distribuisce beni e cariche.

Servio, di fatto, istituisce una relazione tra beni e cariche. Fortuna fa di Servio un re che, ponendo una relazione tra beni e cariche, fonda un determinato ordine. Tale ordine, una volta costituito, fa di Servio un re che introduce il culto di Fortuna. Queste sono le nozioni essenziali. Ad esse poi si aggiungono altre importanti nozioni: i *comitia centuriata*, la *censura*. Il collegamento di tali nozioni (Servio, Fortuna, *comitia, censura*) è già il frutto di una ideologia.

In fondo è l'ordine di Servio che costituisce gli emarginati, ed allora è giusto che gli emarginati, come le donne, usufruiscano del culto di Fortuna. I *comitia centuriata*, nei quali si riconosce e si esprime politicamente la *civitas* serviana, pongono praticamente una equiparazione tra l'ultima classe e le donne: la sesta classe era di fatto esclusa dal potere decisionale, le donne lo erano di diritto; tanto la sesta classe quanto le donne erano escluse dal servizio militare; i cittadini della sesta classe erano considerati socialmente utili solo per la prole, proprio come le donne, ed erano pertanto detti « proletari ».

L'ideologizzazione di certi dati o la formulazione di dati ideologici, in quanto non istituzionalizzata, è certamente diversa a seconda degli autori e dei contesti. Nel contesto liviano esaminato, avendo esso carattere storiografico, l'uso del termine *fortuna* è indicativo, ma solo in forma allusiva. Diverso è il caso di un altro contesto, per es. ovidiano e dunque poetico (poesia eziologica), che proporremmo in contrapposizione al contesto liviano per riferirsi esplicitamente a Fortuna e soltanto allusivamente a Servio.

Così si esprime Ovidio nei *Fasti* (6, 773) a proposito di una festa del 24 giugno: « Quanto presto è arrivata la festa di Fors Fortuna. Tra sette giorni giugno sarà finito. Andate a celebrare lietamente Fors o Quiriti. Sulla riva del Tevere sta il dono del re. Andateci a piedi, andateci pure in barca veloce. Non vergognatevi di tornare brilli a casa... La plebe la venera perché chi fondò il tempio si dice che fosse d'estrazione plebea, e che

d'umile origine arrivasse allo scettro. Va bene anche agli schiavi, perché Tullio, nato da una schiava innalzò il tempio suburbano alla dea instabile (*dubia*) ».

Dunque quel che importa è che a Fortuna abbia accesso chiunque: ricchi e poveri, quelli che si possono permettere una barca e quelli che debbono andare a piedi, plebei e schiavi. Almeno in questo giorno non ci si dovrà vergognare neppure di ubriacarsi, cioè dell'evasione dal mondo serio della « virtù », così come non ci si vergognava di mescolarsi agli emarginati. È il popolo dei Quiriti che nel suo complesso viene invitato al culto di Fortuna. Viene invitato, diremmo, ad una rottura temporanea dell'ordine come si conviene alla evocazione di Fortuna dialetticamente contrapposta a Giove. È una rottura che risponde alla logica del calendario romano, ma Ovidio ideologizza il rito e ne fa un « dono » grazioso di Servio Tullio, qualcosa di completamente gratuito e fine a se stesso. Così la titolare della festa, Fortuna, perde ogni relazione con Giove, si assolutizza, e la sua celebrazione, nell'interpretazione ovidiana, diventa un'allegra scampagnata, un evento quasi casuale « fortuito », ancorché prescritto dal calendario festivo.

5. Ovidio parla della relazione tra Servio e Fortuna anche in occasione di un'altra festa che cadeva tredici giorni prima, l'11 giugno, in cui la dea era venerata insieme a *Mater Matuta.* In questa occasione la relazione non poteva essere espressa in forma allusiva perché ciò che aveva suscitato l'attenzione del poeta era proprio la statua lignea di Servio situata nel tempio di Fortuna al Foro Boario. « Chi è costui che si cela sotto una toga? È Servio, lo si sa; ma quel che non si sa bene è la ragione di questo celarsi, ed anche nella mia mente c'è il dubbio » (*Fasti*, 6, 569 sgg.).

La relazione tra Servio e Fortuna non può in Ovidio essere espressa negli stessi termini che in Livio: diventa di fatto una relazione amorosa. Ovidio non è venuto meno alla sua fama di poeta erotico. Né si tratta di una relazione di cui debba vergognarsi Servio, come dovrebbe un romano che si abbassa a venerare Fortuna, ma chi se ne vergogna, secondo Ovidio, è la

dea la quale si è abbassata a concedersi a un mortale. In base a questo ragionamento, o sentimento, Ovidio dà una prima spiegazione della velatura di Servio: Fortuna era stata l'amante di Servio ed ora lo teneva pudicamente nascosto.

Del resto la relazione tra il re e la dea era stata sempre segreta, come qualcosa di sconveniente: Fortuna accedeva a Servio soltanto di notte e non passando per la porta della reggia, bensì attraverso una piccola finestra detta *Fenestella*. Così Ovidio, ma Plutarco – con pretese storiografiche e non poetiche – ci fornisce un dato diverso circa la notorietà della *Fenestella*: era la finestra da cui si affacciò Tanaquilla per annunciare ai Romani che Tarquinio ferito (e invece era morto!) ordinava di essere sostituito da Servio Tullio per tutta la sua degenza; la finestra, insomma, da cui Tanaquilla, con un inganno, impose Servio come re ai Romani. Per quel che ci riguarda, Ovidio o Plutarco vanno ugualmente bene: due donne, la dea Fortuna e la regina Tanaquilla operano in favore di Servio a mezzo della *Fenestella*; per la *Fenestella* Fortuna viene a Servio per fare di lui un uomo fortunato, tanto da diventare re pur essendo nato schiavo; dalla *Fenestella* la fortunata regalità di Servio, per mezzo di Tanaquilla, viene imposta al popolo.

Ovidio fornisce anche un'altra spiegazione circa la velatura della statua di Servio situata nel tempio di Fortuna al Foro Boario. È una spiegazione in chiave tragica così come la prima era in una chiave che potremmo considerare comica. Si rifà alla tradizione per cui Servio viene ucciso da Tarquinio su istigazione di Tullia, sua figlia.

Tullia, dopo aver fatto uccidere il padre, entra nel tempio di Fortuna e la statua dice: « Copritemi il volto, non fatemi vedere il volto nefando di mia figlia ». Qualcuno porge una toga e con essa viene coperta la statua di Servio. Fortuna, dice Ovidio, vieta di rimuovere quel velo e così parlò essa stessa dal suo tempio: « Il giorno in cui per la prima volta Servio apparirà col volto scoperto, sarà quello in cui si comincerà a perdere il pudore ». Guardatevi, aggiunge Ovidio, guardatevi o matrone dal toccare la veste proibita, contentatevi di levare preghiere con voce solenne.

Si tratta di una versione complessa che richiederebbe una minuta analisi storico-religiosa, ma qui, per restare sommariamente al costrutto ovidiano considerato nel suo complesso (Fortuna, la *Fenestella*, Tullia), basterà rilevare l'essenziale. Una donna-dea, Fortuna, e una donna-regina, Tanaquilla, hanno « fatto » Servio; una terza donna, Tullia, lo ha « disfatto » (per diventare lei stessa regina).

Tutta la vicenda di Servio, in quanto condizionata da donne o dal femminile mondo di Fortuna, è un lungo oltraggio al pudore. Spudorato è Servio che si lascia condizionare da donne e spudorate sono le donne che intervengono nelle maschili vicende politiche. È una spudoratezza che si può ammettere per l'inattualità mitica (il mitico tempo dei re) fondante, per contrario, l'attualità storica (il tempo della repubblica). È una spudoratezza che non dovrà mai più farsi attuale.

VI. I Libri Sibillini

1. La dea Fortuna è certamente una concezione politeistica, anche se, come si è visto, si pone dialetticamente e alternativamente al consesso divino: o un mondo in fieri governato dal caso o un mondo stabile governato dagli dèi. La contraddizione sussiste soltanto a livello filosofico e specificamente teologico. La casualità è sempre e dovunque esperibile; anche in un mondo concepito con la certezza che ogni cosa culturalmente importante possa essere spiegata mediante la relazione di causa-effetto. Al riguardo, l'azione cultuale, che giunge a noi da tempi lontanissimi, intende trasformare il casuale in causale. Questo intende la ricerca scientifica, questo ha inteso la ricerca filosofica quando ha opposto il causalismo al casualismo, questo ha inteso anche il politeismo quando ha personificato il caso stesso nella divina figura di Fortuna, ossia in una entità con la quale fosse possibile stabilire un rapporto affinché il « casuale » non risultasse rischioso (o troppo rischioso).

Ora, se mettiamo a confronto il modo prenestino e il modo romano con cui si è instaurato un rapporto cultuale con Fortuna, osserviamo: a Preneste, con la consultazione delle *sortes* mediante estrazione casuale, si è lasciato uno spazio alla casualità, sia pure istituzionalizzandolo e limitandolo a due soli giorni all'anno; a Roma troviamo tanti templi di Fortuna ma niente *sortes*, come se si fosse voluto eliminare la casualità senza residui. Peraltro laddove a Preneste Fortuna è stata resa « leggibile » mediante la lettura delle sorti, a Roma Fortuna è

restata « illeggibile », inintelligibile o *dubia* come la chiama Ovidio, tale qual è proprio il casuale.

A Roma, eventualmente, Fortuna era « leggibile » soltanto nella vicenda di Servio Tullio; a Roma di fatto si leggevano gli *annales* e non le *sortes*, e negli *annales* era puntualmente registrata la vicenda di Servio Tullio.

Servio Tullio, quale strumento di lettura dell'incidenza di Fortuna negli eventi umani, può essere considerato il mediatore tra una realtà prenestina e una realtà romana. Ma la sua mediazione è posta come una eventualità da respingere. È stata di fatto respinta dalla *respublica* insieme ai *reges* tra cui Servio Tullio era annoverato. Tutto l'ordine di Servio è stato respinto: i suoi *comitia centuriata* sono stati sostituiti dai *comitia tributa* conquistati dalla plebe; la sua *censura*, che era una classificazione per ricchezze, è stata sostituita da un *censura* finalizzata ad una qualificazione del « civile » (la condizione del *civis*) in cui la *dignitas* non ha più niente a che fare con la *fortuna* (le ricchezze).

È come se Servio avesse usufruito della Fortuna, consumandola completamente: solo lui da schiavo è diventato re; solo lui ha una statua (ma coperta!) in un tempio di Fortuna. Ma poi, in età repubblicana, nessuno potrà più diventare re, e tantomeno uno schiavo, mentre persino ad uno schiavo è aperta la via per adire alla condizione di cittadino. Nessuno oserà scoprire la statua di Servio opportunamente celata da una toga: nessuno rischierà di riattualizzare il rapporto tra potere e fortuna che la tradizione romana aveva relegato all'età regia.

2. Diciamo che, respingendo Servio quale eventuale mediatore tra Roma e Preneste, i Romani hanno respinto il modo prenestino di rapportarsi a Fortuna; hanno respinto in sostanza il tipo di lettura del mondo offerto dalla consultazione delle *sortes*. Si obietterà che Roma ha respinto tutti i re e non il solo Servio Tullio; ha respinto l'istituto regale. Diciamo allora che ha respinto anche l'altro tipo di lettura del mondo, quello rappresentato dalla formula « legio legit legem », in quanto

coordinata alla formula « rex regit regionem » che prevede una funzione attiva della regalità. E sotto questo riguardo osserviamo che Servio non è stato un re qualsiasi, ossia da respingere per il solo fatto di essere re; Servio è proprio il re che imponendo i *comitia centuriata* ha trasformato la comunità romana in esercito, dunque in una *legio* nel senso di « legione » storicamente documentato.

Scrittura e lettura del mondo in età repubblicana saranno esplicate in modi del tutto nuovi. Come abbiamo visto nel III capitolo di questa seconda parte, gli *augures* assumono il ruolo di « scrittori » e i *decemviri sacris faciundis* il ruolo di « lettori » istituzionalizzati. Ma è un altro « scrivere » e un altro « leggere ».

Gli *augures* « scrivono » (*regunt*) lo spazio (*regionem*) in cui si deve « leggere » (il responso divino circa) la possibilità di una deliberazione umana. Si faccia attenzione: l'oggetto della loro azione non è la deliberazione stessa, quale che sia, ma è l'atto del deliberare; non si chiedeva agli dei il consenso su una certa decisione, ma si chiedeva che concedessero all'organo deliberante la facoltà di decidere ciò che volesse decidere. Nel potere decisionale appunto la *civitas* si distingue dalla *legio*, la quale è invece tenuta ad obbedire alle decisioni altrui. Quanto ai *decemviri sacris faciundis*, essi erano delegati a leggere i Libri Sibillini per reperire un'azione rituale quando l'azione decisionale veniva messa in crisi.

Da questo sistema si rende autonoma la *lex*, per quanto etimologicamente e funzionalmente legata al « leggere ». Deve essere qualcosa di scritto, altrimenti non potrebbe essere letto, ma chi scriverà le leggi? Non certo gli *augures*. Né si assumerà a legge ciò che si trova scritto nei Libri Sibillini. In risposta a questa esigenza di « scrittura » sembra sorgere l'istituto dei *decemviri legibus scribundis*, formalmente contrapponibili in quanto « scrittori » a quei « lettori » rituali che erano i *decemviri sacris faciundis*. Ma si tratta di una prova fallita.

Nella pratica acquisita – rispetto alla quale l'istituto dei *decemviri legibus scribundis* risulta fallimentare – le leggi non nascono per opera di uno « scrittore », ma nascono per la loro

presentazione orale (*legis latio*) ad una assemblea che le renderà esecutive, o per un'azione giuridica (*legis actio*) conclusa da una sentenza. La loro « scrittura » successiva è una pura e semplice registrazione di « atti » (*acta*). La loro « lettura » non ha più niente a che fare con la divinazione.

Di lettura legata alla divinazione non resta che quella dei Libri Sibillini.

3. La tradizione voleva che i Libri Sibillini fossero stati scritti da una donna. Non ci stupisce: in un contesto divinatorio, in sostanza, rispunta fuori il « mondo femminile » di Fortuna. Si potrebbe dire che questo « mondo femminile » emerge a livello ufficiale quando il « mondo maschile » è in crisi. Ma con la dovuta cautela.

I Libri Sibillini sono stati scritti una volta per sempre come le *sortes* consultate a Preneste nel tempio di Fortuna, però non hanno niente a che fare con il caso né con la dea Fortuna. In quanto attribuiti ad una Sibilla (donde il nome), sarebbero stati ispirati eventualmente da Apollo, secondo l'insegnamento impartito dai Greci ai Romani; ed Apollo era il dio che in Grecia si contrapponeva con i suoi culti oracolari alla mantica fondata sul caso, alla cleromanzia. Al riguardo si esprimeva chiaramente l'inno omerico ad Hermes, nella cui conclusione è detto che Apollo cede a questo dio la cleromanzia, riservando per sé la mantica ispirata.

Inoltre non va dimenticato che i Libri Sibillini, pur se scritti da una donna, venivano letti e interpretati da una commissione di uomini, e dunque con una mediazione e un controllo maschili.

I Libri Sibillini sono una vera scrittura, come le *sortes* prenestine, e una scrittura attribuita, come erano le *sortes*, a scrittori extraumani. Ma la loro acquisizione, a differenza di quella delle *sortes*, non aveva niente di prodigioso. Veniva ricordata come un fatto storico; la sua destorificazione era tutta contenuta nell'impossibilità di riscrivere quei libri una volta che fossero andati distrutti.

Secondo Dionigi d'Alicarnasso (4, 62) una vecchia straniera

– che Lattanzio ritiene essere la Sibilla Cumana – propone a Tarquinio il Superbo – Tarquinio Prisco secondo Lattanzio – di comprare una raccolta di profezie ad un certo prezzo. Sono in tutto sei libri. Tarquinio ritiene il prezzo troppo alto e cerca di contrattare un prezzo inferiore. Per tutta risposta la vecchia ne brucia uno e offre i cinque restanti allo stesso prezzo. Tarquinio rifiuta ancora e la vecchia ne brucia altri due. Restano tre libri e per la vecchia il loro prezzo è immutato: costano tanto quanto costavano i sei libri offerti all'inizio. Tarquinio cede e li acquista.

Perché sei libri? Forse perché il loro campo d'azione si estendeva in una sola metà di quella globalità che veniva indicata con il numero dodici (l'annualità di 12 mesi, il consesso di 12 dèi). Come se nel « mondo » una metà di esso fosse indipendente dall'azione divinatoria e l'altra metà (quella scritta nei sei libri sibillini) fosse invece soggetta a consultazione oracolare. Diremmo questo comparando la numerologia cosmologica duodenaria in questione con la numerologia cosmologica denaria presa in considerazione dall'achilleomanzia; si ricorderà quel che si è detto a suo luogo: l'achilleomanzia elimina una cinquina (appunto la metà di dieci) quasi considerandola estranea al processo divinatorio.

Poi i libri si riducono a tre. Come a dire: per i Romani il rapporto tra lo spazio lasciato alla divinazione e il « mondo » non poteva essere di 1/2, ma doveva essere di 1/4. Un modo come un altro per restringere alla eccezionalità il ricorso alla divinazione, sottraendolo il più possibile alla normalità.

I Libri Sibillini venivano custoditi nei sotterranei del tempio capitolino dedicato a Giove Ottimo Massimo, e contenuti in un cofano di pietra. Diremmo: sopra c'è Giove con il suo ordine « maschile » e con la sua divinazione di tipo augurale; sotto c'è uno strumento divinatorio di provenienza « femminile », quasi un pre-cosmico « femminile » rispetto a un cosmico « maschile ». Ma « sotto » vuol dire anche « a fondamento »: tale relazione non va dimenticata, tant'è che quando l'ordine superiore è in crisi diventa necessario

riesumare quanto era stato sepolto nella parte inferiore del tempio capitolino, come per restaurarlo *ex fundamentis*.

4. I *decemviri sacris faciundis* procedevano alla lettura dei Libri Sibillini soltanto quando il senato li incaricava di farlo. Non erano indovini che, di loro iniziativa, intervenivano sul potere decisionale della città. Erano piuttosto funzionari dello stato romano, seppure specificamente preparati ad interpretare oltre che a leggere il testo divinatorio. Essi fornivano interpretazioni; poi le loro interpretazioni erano sottoposte al potere decisionale. Comunque, a rigore, le decisioni non concernevano il governo della città, bensì l'esecuzione di culti suggeriti dall'interpretazione decemvirale. Con tali culti, e non con provvedimenti legislativi o di governo, s'intendeva restaurare l'ordine.

Noi diciamo « ordine »; i Romani dicevano *pax*, che era « pace » e « patto » (due parole etimologicamente affini). *Pax* era il rapporto normale con le altre città, le altre popolazioni; quando si entrava in guerra questo rapporto (o « ordine ») veniva rotto; toccava alle armi restaurarlo; se le armi non bastavano si ricorreva al culto ordinario; se neanche il culto ordinario bastava, si ricorreva ad un culto straordinario; precisamente: si ricorreva alla consultazione dei Libri Sibillini che, trovandosi « fuori dell'ordine », potevano suggerire lo « straordinario ».

Questo schema che abbiamo fornito a titolo di esemplificazione, ha bisogno di qualche notazione aggiuntiva. Dire che le armi non bastavano a restaurare la *pax*, significa: l'esercito romano non riusciva a vincere e Roma correva grossi pericoli. Dire che non bastava (ad ovviare questi pericoli) il culto ordinario, significa: gli dèi avevano cessato di proteggere i Romani. Vale a dire: era venuto meno anche l'ordine che collegava il microcosmo romano col macrocosmo divino; bene, anche quest'ordine era detto *pax*; era precisamente la *pax deorum*. La *pax deorum* in termini politeistici era l'adeguamento della città al mondo, essendo gli dèi le forme del mondo. Ora, abbiamo visto in più occasioni che la funzione della

divinazione è appunto quella di adeguare l'azione umana al mondo (donde il rapporto tra divinazione e cosmologia), perciò non fa meraviglia che in tali circostanze, cioè nella ricerca di un adeguamento perduto, si facesse ricorso a quello strumento divinatorio che erano i Libri Sibillini.

Dagli affari esteri agli affari interni. Anche all'interno della città l'ordine era concepito come una *pax*, la pace-patto tra patrizi e plebei. Anche quest'ordine o pace o patto poteva rompersi. Anche nel caso di una rottura di questa *pax* interna poteva verificarsi, come conseguenza, una rottura della *pax deorum*, e pertanto si ricorreva alla consultazione dei Libri Sibillini. Anzi, la prima consultazione riferita da Livio (3, 10, 7), risalente all'anno 461 a.C., fu fatta proprio a seguito di una rottura della *pax* tra patrizi e plebei. Ecco i fatti di cui parla Livio.

I tribuni della plebe attaccano violentemente i consoli Volumnio e Sulpicio circa una legge proposta dal tribuno Terentillo per una limitazione del potere consolare. È chiaramente la rottura della *pax* interna. Gli dèi mostrano di non gradire questa rottura e inviano al riguardo segni inequivocabili: fuochi celesti, un terremoto, un bue si mette a parlare, piove carne dal cielo. Non c'è dubbio: si è rotta la *pax deorum* e dunque si debbono consultare i Libri Sibillini. Il responso, oltre a prescrivere un comportamento religioso, prescrive in questo caso l'astensione dalle contese.

I tribuni accolsero con sospetto tale responso e dissero che esso mirava soltanto ad accantonare la legge Terentilla. Avevano il diritto di farlo perché i Libri Sibillini nel sistema civico romano (decisionale e anti-divinatorio) che si stava instaurando, avrebbero dovuto limitarsi a suggerire « riti da compiersi » (*sacra faciunda*) e non anche indirizzi politici. Ma appunto era un sistema che si stava instaurando, e lo si instaurava specificamente mediante la dialettica patrizi/plebei.

La parte plebea non metteva in dubbio la validità oracolare che i patrizi avevano attribuito ai Libri Sibillini. Dubitava invece che la loro interpretazione, fatta da patrizi, finisse per ostacolare l'emancipazione della plebe. Donde la necessità di

limitare ai *sacra* la consultazione dei libri oracolari e di definire questi limiti nel nome stesso dei *viri* delegati a consultarli: non dovevano essere *libris legendis*, bensì *sacris faciundis*. E non basta, ma perché non restasse alcun dubbio sull'oggettività della commissione incaricata di leggere i Libri Sibillini, i plebei ottennero nel 367 a.C. che essa fosse composta da dieci uomini: cinque di parte patrizia e cinque di parte plebea. Per l'innanzi parrebbe che i consultori fossero due (*duumviri*) ed entrambi patrizi.

5. Se consideriamo il sistema religioso e civile al modo di una tendenza e non cerchiamo di restringerlo nei termini di una costituzione fissata una volta per sempre, possiamo scorgere negli episodi raccolti ed elaborati dall'annalistica altrettanti segni della tendenza stessa, quasi sbocchi nella storia di una metastorica visione del mondo avvertibile soltanto a posteriori nei suoi tratti essenziali. Non ci si accusi di finalismo: tanto questa versione quanto l'eventuale costituzione non sarebbero altro che strumenti nostri per intendere globalmente le realtà storiche romane.

Nel nostro caso, i *decemviri sacris faciundis*, che abbiamo descritto come un istituto relativizzato all'attendibilità divinatoria dei Libri Sibillini, sono in realtà la soluzione finale e particolare di una serie di problemi gradualmente impostati e apparentemente sconnessi: distinzione di un « civico » da un « religioso », apertura al « decisionale » a scapito del « divinatorio », identificazione di Roma (microcosmo) col mondo (macrocosmo), etc. La connessione non apparente eppure riscontrabile è data appunto dalla dialettica patrizi/plebei che, come si è visto, emerge nella prima consultazione dei Libri Sibillini menzionata da Livio.

Nel costrutto storico liviano quella prima menzione sta in funzione di un mito di fondazione. È un racconto che tiene il posto di una spiegazione teorica. In esso confluiscono i tratti essenziali all'identificazione dell'istituto, o almeno i tratti che a Livio o alla sua fonte sono parsi essenziali. Nel costrutto storico di Dionigi d'Alicarnasso (o della sua fonte) la funzione

fondante è affidata ad una consultazione dei Libri Sibillini precedente che Livio non menziona. È un episodio che ancor meglio esplica la sua funzione, in quanto associa la crisi interna con la crisi esterna.

Racconta Dionigi d'Alicarnasso (6, 17) che nel 496 a.C. il dittatore Postumio prima d'intraprendere una guerra contro una coalizione latina, ordina una consultazione dei Libri Sibillini per sapere come ovviare ad una carestia che minacciava il vettovagliamento dell'esercito e dunque le sorti stesse della guerra. La risposta fu: votare un tempio a Cerere, Libero e Libera sull'Aventino. Per inciso ricordiamo che in questa stessa occasione Postumio, per Livio (2, 20, 12), vota un tempio non a Cerere ma a Castore e Polluce, e non dopo una consultazione dei Libri Sibillini ma in un momento cruciale della battaglia del lago Regillo.

La tradizione riferita da Dionigi d'Alicarnasso associa una crisi economica a una crisi politica interna e esterna. La crisi economica, cioè la carestia, è il segno di una rottura della *pax deorum*; gli dèi non sono più favorevoli a Roma e tocca ai Libri Sibillini indicare come recuperarne il favore. La crisi politica interna, cioè la rottura della *pax* tra patrizi e plebei, è il motivo per cui Postumio è stato eletto dittatore. Al riguardo la tradizione voleva che Postumio fosse il primo dittatore creato dai Romani e che il ricorso a questa magistratura si sarebbe reso necessario per ridurre all'obbedienza la plebe che rifiutava di combattere contro i Latini. La plebe, dunque, come la carestia, metteva Roma nel rischio di perdere la guerra che le era stata dichiarata dalla coalizione latina; però, di fronte alla nuova e tremenda magistratura « fu presa da gran timore, tanto che si fece più ben disposta ad ubbidire agli ordini » (Liv., 2, 18, 8). La crisi politica esterna era la rottura della *pax* che legava Roma alle altre città latine. Si trattava di una *pax* che attribuiva a Roma l'egemonia sul Lazio; adesso le città latine mettevano in discussione questa egemonia. Le città latine si ribellavano all'egemonia romana, come a Roma i plebei si ribellavano all'egemonia patrizia. Né è questo il solo tratto che collegava la crisi esterna con la crisi interna, ma c'era di più: nelle file dei

Latini combattevano i fuoriusciti (monarchici) romani guidati da un figlio di Tarquinio il Superbo, l'ultimo re di Roma. Una sconfitta, dunque, poteva significare per Roma non solo la perdita dell'egemonia (conseguenza esterna) ma anche la perdita della sua forma repubblicana (conseguenza interna).

Di fronte a un quadro così complesso può sembrare ben poca cosa sia la consultazione dei Libri Sibillini, peraltro ricordata soltanto in funzione della carestia, sia il responso di questi: l'erezione di un tempio a Cerere sull'Aventino. Ma poca cosa non è. Cerere era in Roma la dea dell'agricoltura, la dea che presiedeva alla produzione cerealicola; ed era al tempo stesso la dea della plebe: il suo tempio sull'Aventino è storicamente noto come il centro e l'archivio dell'organizzazione plebea, da quando la plebe ne ebbe una. Ora, ciò che impediva a Roma di far fronte alla guerra contro i Latini era appunto la concomitanza di una deficenza cerealicola con una defezione plebea. Il culto di Cerere, agraria e plebea, avrebbe ovviato ad entrambe le cose, e Roma sarebbe stata salva: avrebbe conservato l'egemonia sul Lazio e l'indipendenza repubblicana.

VII. Decemvirato

1. A suo luogo ci siamo avvalsi della contrapposizione dei *decemviri legibus scribundis* ai *decemviri sacris faciundis* per identificare una contrapposizione romana di « scrittori » (del mondo) a « lettori » (del mondo). Ci siamo lasciati orientare, più o meno coscientemente, anche dal numero dieci che caratterizza i due decemvirati; tuttavia è necessaria una precisazione riguardo ai dieci lettori dei Libri Sibillini.

Una tradizione abbondantemente attestata e che qui riassumiamo con le parole di Servio (*ad. Aen.*, 6, 73) dice: « In principio furono due i custodi dei Libri, poi dieci e quindi quindici a partire dall'età sillana ». Sarà vero, ma non proprio nei termini di questa sequenza. Tant'è che Livio per il 461 a.C. parla di *duumviri*, e parla di *decemviri* soltanto per il 367 a.C. (fin qui la sequenza è valida), ma poi molto tempo dopo, precisamente nel 217 a.C., fa rispuntare fuori i *duumviri* (ecco che la sequenza è invalidata): in seguito alla sconfitta del lago Trasimeno Fabio Massimo « ottenne dal senato che si ordinasse ai *duumviri* di consultare i Libri Sibillini ».

Evidentemente non si ha un quadro certo circa l'evoluzione di questo sacerdozio, anche se tutto appare sistemabile mediante una progressione numerica (da 2 a 10 a 15), come qualcosa che cresca col tempo, indipendentemente da una differenziazione qualitativa. D'altra parte noi cercavamo proprio una qualificazione (e non una quantificazione) dei lettori dei Libri Sibillini, quando abbiamo puntato (anche) sulla capacità che il numero dieci ha d'integrare formalmente la relazione tra i *viri sacris faciundis* e i *viri legibus scribundis*.

In astratto possiamo dire: i *viri sacris faciundis* sono comparabili e contrapponibili ai *viri legibus scribundis* soltanto quando diventano dieci, quasi che prima i *duumviri* e poi i *quindecimviri* fossero altra cosa dai *decemviri*. Seguendo questa astrazione che fa del numero dieci un indizio di caratterizzazione, prendiamo le mosse dalla prima magistratura decemvirale che troviamo a Roma: il tribunato della plebe, a partire dal 457 a.C.

In quell'anno la plebe ottenne che i tribuni fossero portati a dieci. Ciò venne considerato come una conquista plebea e la soluzione della conflittualità che nel 461 era stata sospesa in seguito alla consultazione dei Libri Sibillini, di cui si è detto nel capitolo precedente. Prima i tribuni erano cinque, e prima ancora, all'atto della loro creazione, erano due. In questa differenziazione quantitativa si cela una differenziazione qualitativa che è possibile rilevare.

In occasione della secessione plebea del 494 a.C., quella risolta da Menenio Agrippa, vengono creati due tribuni della plebe. Questa tradizione evidentemente pone la nuova magistratura plebea a confronto e in opposizione al consolato patrizio: due plebei contro due patrizi. Tuttavia i due tribuni, appena eletti, cooptano tre colleghi, e il tribunato sale a cinque membri. Come a dire: per l'elezione dei tribuni i plebei hanno imitato l'elezione dei consoli patrizia, ma per il loro governo si sono dati un istituto diverso, quinario e non binario come quello consolare. Cinque tribuni come cinque erano le classi combattenti dell'ordinamento serviano; vale a dire l'esercito, senza la cavalleria, senza i patrizi.

Quando poi i tribuni divennero dieci non si fece che raddoppiare i preposti alle cinque classi combattenti (*bini ex singulis classibus*, come dice Livio, 3, 30, 7), quasi riproducendo per ogni classe la collegialità binaria dell'istituto consolare. Da qui sortisce il numero dieci; da qui si passa per giungere ai *decemviri sacris faciundis* attraverso i *decemviri legibus scribundis*. La collegialità denaria, come vedremo, orienta per sua parte il processo di formazione della *civitas* romana.

2. La collegialità denaria si pone come modello nel 457 a.C., l'anno in cui i tribuni della plebe vengono portati a dieci. Vediamo quel che succede negli anni immediatamente successivi, dal 456 al 453, stando alla redazione tramandata da Livio (3, 31 sgg.).

Fu presentata (*lata*) una *lex de Aventino publicando*, da parte dei tribuni eletti per la prima volta in numero di dieci. Essi, in ogni riunione, non facevano che parlare di questa legge: la ritenevano evidentemente importante per l'organizzazione plebea che, come si è detto, aveva nel tempio di Cerere sull'Aventino il proprio centro e il proprio archivio. Il senato, però, tergiversava e si rifiutava di promulgare la legge presentata dai tribuni.

I tribuni si rivolsero così ai senatori: « se a loro spiacevano le leggi plebee, permettessero almeno che si creassero legislatori (*legum latores*) patrizi e plebei agenti d'accordo ». Chiedevano insomma una commissione paritetica incaricata di presentare le leggi. I patrizi riconobbero la necessità di una legge promulgata al di sopra delle parti, ma non intesero far partecipi i plebei di un organo legislativo (della *legis latio*); per dirla con le parole di Livio: *cum de legibus conveniret, de latore tantum discreparet* (il soggetto è il senato). Fu perciò deciso di adottare leggi altrui, leggi straniere, e dunque sicuramente al di fuori della parti in causa (se non al di sopra).

Vennero mandati tre legati ad Atene con l'incarico di « descrivere le famose leggi di Solone, e di prendere conoscenza delle norme consuetudinarie e giuridiche delle altre città greche ». I tre legati tornarono a Roma, ma il contenuto della loro missione non veniva pubblicato. I tribuni della plebe reclamavano e premevano perché si procedesse alla scrittura delle leggi.

Finalmente vennero creati i magistrati delegati a scrivere le leggi. « Si stabilisce di eleggere dieci persone senza diritto d'appello circa il loro operato (*decemviri sine provocatione*), e che per quell'anno non vi fossero altre magistrature. » Questi dieci avrebbero dovuto fissare leggi al di sopra delle parti.

Ci fu una controversia circa la partecipazione dei plebei a

questa magistratura decemvirale; è naturale che la plebe non volesse lasciare ogni cosa in mano ai patrizi. Tuttavia, tale era l'ansia di avere leggi scritte – che, solo per essere scritte, già garantivano la plebe contro eventuali abusi, o comunque arbitrii, del patriziato – che rinunciarono alle loro pretese. Lasciandoci orientare dal numero dieci, diremmo che la plebe si era accontentata di avere offerto il modello quantitativo alla nuova magistratura: dieci magistrati come i dieci tribuni plebei. Di fatto, quando si guarda alla qualità dei *decemviri* diremmo piuttosto che il patriziato ha espropriato i plebei della relazione che essi, attraverso i dieci tribuni, avevano con l'esercito.

Potremmo prospettarci l'espropriazione patrizia nei seguenti termini: in risposta ai due magistrati plebei per ciascuna delle cinque classi combattenti (cavalieri esclusi), ora si hanno due magistrati patrizi per ciascuna classe, come se i due consoli non bastassero più a contenere l'azione di dieci tribuni. Questa è dunque una vittoria patrizia e non plebea, anche se apparentemente è l'esito di una pressione plebea. O meglio: è l'esito di una pressione plebea, ma nel senso di una reazione patrizia atta a rintuzzare la pressione che la plebe esercitava per mezzo dei suoi dieci tribuni. Una eventuale parziale vittoria plebea potrebbe tutt'al più scorgersi nella esclusione della patrizia *legis latio*, in quanto i nuovi magistrati avrebbero dovuto limitarsi a « leggere » le leggi greche e a « scriverle » adattandole ai Romani.

3. Nel 451 a.C. cominciano a funzionare i *decemviri legibus scribundis*, e così, come dice Livio (3, 33, 1), « di nuovo si cambia la forma istituzionale della città (*forma civitatis*) col passaggio del potere dai consoli ai decemviri, come prima era venuto ai consoli dai re ». Il giudizio di Livio è apparentemente esatto, ma qualcosa sfugge all'apparenza: il rapporto che avevano i dieci tribuni con le cinque classi combattenti. È questo rapporto, configurabile se vogliamo come un potere, che i decemviri sottraggono alla plebe; donde diremmo che essi, più che i consoli, sostituiscono i tribuni della plebe.

Il rapporto tra tribuni e classi combattenti non aveva certa-

mente una funzione militare, non concerneva la condotta di una guerra ma concerneva il trattamento o la condizione civile della plebe. La dimensione che diremmo bellica in questo rapporto è avvertibile soltanto come effetto secondario e comunque in forma negativa. Teoricamente è l'effetto della costituzione serviana che ordinava in modo unitario *exercitus* e *civitas*. Praticamente è la coscienza della plebe di essere il nerbo dell'esercito romano, e che senza di essa i consoli patrizi non potrebbero condurre nessuna guerra. Il che è puntualmente rilevato in più episodi dalla tradizione annalistica: la plebe che si astiene o minaccia di astenersi dal combattimento.

L'assurdo di questa nuova magistratura era che i plebei l'avevano richiesta e che poi, una volta creata, si rivelava operante in funzione anti-plebea. Evidentemente i plebei l'avevano interpretata diversamente da come l'interpretavano i patrizi.

Secondo i patrizi che esercitarono il decemvirato, questa magistratura doveva stabilizzarsi, laddove i plebei prevedevano che fosse provvisoria. La stabilizzazione in senso patrizio traeva sostanza dal fatto che i decemviri si attribuirono una funzione giudiziaria connessa con la funzione legislativa, laddove i plebei volevano che essi si limitassero a scrivere e pubblicare leggi greche. I decemviri, che nelle intenzioni della plebe avrebbero dovuto abolire il modo romano di fare le leggi, non fecero che ribadirlo a tutto vantaggio dei patrizi. Ribadirono la *legis actio*, l'azione giudiziaria e giuridica in un senso certamente non rinvenibile negli istituti greci. Ribadirono la *legis latio*, in quanto essi più che « trascrittori » di leggi greche si considerarono *latores* di leggi eventualmente suggerite dalla grecità.

In fondo il fallimento del decemvirato, di cui si è detto in precedenza, consiste nel fatto che teoricamente dovevano superare tanto la *legis latio* quanto la *legis actio*, mentre praticamente non fecero altro che riaffermare questi due modi romani di far legge, come se fossero connaturati con la stessa romanità. Questo impedimento ad operare in modo non romano, più che la vieta prevaricazione patrizia, va tenuto nel debito conto per

una intelligenza storico-culturale dei fatti in questione. Il fallimento, voglio dire, non è tanto della magistratura in sé quanto della pretesa plebea che in Roma si operasse « alla greca ».

Ed ecco come operarono i decemviri. Essi rendevano giustizia uno alla volta in turni di dieci giorni; soltanto il decemviro di turno aveva i littori. Rendendo giustizia « facevano » e non « leggevano » la legge. I plebei non volevano certamente questo. I plebei volevano che essi applicassero, leggendole, le leggi scritte (da altri) una volta per sempre (= destorificate, sottratte alla dialettica storica patrizi/plebei). Volevano insomma che i decemviri più che *legibus scribundis* fossero *legibus legendis*.

L'interpretazione plebea fu naturalmente quella perdente. Non che la plebe abbia accettato passivamente un decemvirato non rispondente alle sue aspettative; sappiamo anzi che alla fine si ribellò e cacciò per sempre i decemviri (450 a.C.). Fu perdente nel senso che, stando ai dati annalistici, la plebe ha sempre vinto, però a partire da premesse errate (= perdenti, destinate a perdere) dal punto di vista della romanità. Ora, nella redazione annalistica, il punto di vista della romanità è sempre quello patrizio; donde le vittorie plebee consistono in una soluzione romana (accettabile anche dai patrizi) di problemi a cui i plebei stessi avevano prospettato soluzioni improntate a tesi non-romane. Nello specifico, con la pretesa di fare adottare a Roma le leggi ateniesi o comunque greche, si è fatta confusione tra *lex* e *ius*; ma, diremmo, lo si è fatto proprio perché infine si rivelasse impossibile per un romano confondere tra *lex*, la quale può trovare un riscontro nella grecità o altrove, e *ius*, che è un concetto esclusivamente romano e capace di qualificare in larga misura la cultura di Roma, differenziandola da quella greca o di qualsiasi altro popolo antico.

4. La romanità non è certamente una prerogativa del patriziato, anche se, come si è detto, ai fini della dialettica narrativa liviana o annalistica, sono sempre i *patres* che, vantando la loro discendenza dai fondatori di Roma, sembrano detenerne i valori come per diritto di sangue. La romanità di cui stiamo parlando comprende tanto i patrizi quanto i plebei. Se il

decemvirato, di segno patrizio, sembra deludere soltanto i plebei, di fatto deluderà anche i patrizi. La delusione plebea è già di per sé un sintomo dell'anti-romanità dell'istituto decemvirale, e dunque essendo esso anti-romano non può essere appoggiato neppure dai patrizi. Così diremmo che ragiona l'annalistica quando riferisce le prepotenze del decemviro Appio Claudio e il giudizio del senato sui decemviri.

Il senatore M. Orazio Barbato definisce pubblicamente i decemviri altrettanti Tarquinii. Ecco la sostanza del discorso che Livio (3, 39) attribuisce a lui: dopo la cacciata dei re furono creati i magistrati patrizi; dopo la secessione della plebe furono creati i magistrati plebei; egli si chiedeva ora se questa nuova magistratura dovesse essere considerata una creazione patrizia o una creazione plebea e dimostrava che non era né l'una né l'altra cosa; dunque era qualcosa di estraneo alla romanità che sussisteva proprio per la dialettica patrizi/plebei operante nella storia per mezzo delle magistrature rispettive in quanto capaci di moderarsi a vicenda.

All'epoca di Livio, essere patrizi o plebei non faceva più differenza; la condizione di *civis* a pieno diritto conquistata dalla plebe superava l'antica contrapposizione formale e dialettica. Al posto dei patrizi c'erano adesso gli *optimates* e al posto dei plebei c'erano i *populares*, ma questi due nuovi termini non indicavano più una condizione di nascita, bensì un indirizzo politico, una scelta politica che ciascun cittadino poteva fare, patrizio o plebeo che fosse. Ora, nel giudizio di Livio, neppure in questi termini poteva essere definito il decemvirato, tanto esso doveva risultare estraneo alla romanità. Così fa dire al suo Barbato: i decemviri son forse *populares*? no, perché non agiscono per suffragio popolare (*per populum*); sono allora *optimates*? no, perché non consultano il senato (l'assemblea che gli *optimates* tenevano in maggior conto dei *comitia tributa*).

Infine si ha la rivolta armata contro i decemviri: è una iniziativa plebea, ma l'annalistica (o Livio) non la giudica negativamente come altre ribellioni della plebe; la giudica piuttosto come una rivolta di Roma contro un istituto anti-romano.

L'esercito occupa l'Aventino, la roccaforte plebea, ed elegge *dieci* tribuni militari in contrapposizione ai decemviri e contro la legge decemvirale che vietava ogni altra magistratura. Le truppe che combattevano in quel momento in Sabina eleggono anch'esse dieci tribuni militari. Tra i venti tribuni militari se ne eleggono due in funzione di capi supremi, quasi consoli. C'è un ritorno informale al consolato, per iniziativa plebea, che prefigura il ritorno formale, quello che si avrà poi per iniziativa patrizia.

La plebe occupa Monte Sacro ed è pronta a marciare su Roma. I decemviri si rimettono al senato. Nel 449, tolto di mezzo il decemvirato, vengono restaurate le antiche magistrature. Però restano irrisolte due questioni, quelle che appunto il decemvirato avrebbe dovuto risolvere nelle intenzioni della plebe; due tesi avanzate dalla plebe apparentemente destinate a cadere insieme ai decemviri.

La prima tesi è quella della pariteticità, in quanto i decemviri ipotizzati dalla plebe dovevano essere metà patrizi e metà plebei. La seconda tesi è quella della necessità di una magistratura che « leggesse » qualcosa scritto da « altri »: l'« alterità » sarebbe stata garanzia d'imparzialità, di estraneità alle parti in causa, il patriziato e la plebe. Ora diremmo che entrambe queste tesi sono state accolte, nella misura in cui lo potevano, quando parecchi anni dopo, nel 367 a.C., furono creati i *decemviri sacris faciundis*, ossia quando ad un decemvirato sbagliato (quello dei *decemviri legibus scribundis*) si sostituì un decemvirato corretto. Perché corretto?

Intanto per la pariteticità: mentre i *decemviri legibus scribundis* erano tutti patrizi i *decemviri sacris faciundis* erano cinque patrizi e cinque plebei; proprio a questo mirò la loro creazione per lo svolgimento di un compito che prima era affidato a due patrizi. Poi per la loro funzione di « lettori » di qualcosa scritto da « altri ». Ora, però, se la pariteticità era nell'ordine delle cose, ossia si muoveva nel senso della tendenza romana che fece dei plebei cittadini a pieno diritto, non altrettanto si può dire della « lettura » di disposizioni altrui, non romane, per esempio greche come si voleva quando furono creati i *decemvi-*

ri legibus scribundis. A meno che non si trattasse di disposizioni di una alterità divina. Bene, ciò che i *decemviri sacris faciundis* dovevano leggere erano appunto disposizioni dell'alterità divina, i Libri Sibillini. E naturalmente erano contenute nell'ordine dell'azione sacrale, tant'è che si chiamarono *sacris faciundis* e non *libris legendis*.

Che cosa è successo negli anni che corrono dalla fine del decemvirato *legibus scribundis* all'istituzione del decemvirato *sacris faciundis*? C'è una continuità storica corrispondente alla continuità logica che abbiamo creduto di rilevare tra la magistratura abolita nel 449 e il sacerdozio istituito (o riformato) nel 367? La discontinuità temporale, ossia il lungo intervallo che corre tra i due eventi, parrebbe smentire la continuità logica, ma non è così. La continuità logica e storica è data dalla dialettica patrizi/plebei, e in ultima analisi dal processo di formazione della *civitas* scaturito da questa dialettica.

Nel prossimo capitolo daremo conto dei principali momenti dell'avvento della *civitas*, per confermare, anche dal punto di vista storico-cronologico, la comparabilità dei *decemviri legibus scribundis* e dei *decemviri sacris faciundis*, anche se diverso è il loro campo d'azione: magistratuale l'uno e divinatorio l'altro.

VIII. Un cosmo chiamato *civitas*

1. Ecco quel che accadde negli anni immediatamente seguenti alla cacciata dei decemviri (449-446 a.C.) e con i quali si completa e si chiude il terzo libro della *Storia* di Tito Livio.

Nel 449, il senato non concede il trionfo ai consoli che avevano riportato una vittoria sui Sabini. E tuttavia il trionfo viene richiesto e ottenuto dal tribuno della plebe Icilio con una procedura insolita. Fa proclamare il trionfo dai comizi tributi, scavalcando il senato. L'assemblea popolare, sostanzialmente la plebe, e per iniziativa di una magistratura plebea, si sostituisce al senato, l'assemblea patrizia, nel decretare un rito quant'altri mai esclusivo quale era il trionfo. È un segno molto importante della pariteticità di fatto se non di diritto tra patrizi e plebei.

Nel 447 si eleggono cinque tribuni della plebe, anziché dieci, con la proposta che ciascuno di essi avrebbe cooptato un collega. Da questa *cooptatio* deriva un fatto clamoroso: due tribuni cooptano ciascuno un patrizio. Si scavalca in tal modo la legge che rendeva eleggibili al tribunato soltanto i cittadini plebei. In realtà i due patrizi diventati tribuni non sono stati eletti e dunque non si è di diritto contravvenuto alla legge, anche se si è contravvenuto di fatto. I due sono stati non eletti ma cooptati: si direbbe che questa *cooptatio* sia stata immaginata proprio per scavalcare la legge. Ma a quale scopo? Per significare, in un modo accessibile alla plebe e unilateralmente da parte della plebe, la pariteticità tra patrizi e plebei. Come a dire: se i plebei non vietano l'accesso di un patrizio ad una

magistratura plebea, neanche i patrizi dovrebbero vietare l'accesso di un plebeo ad una magistratura patrizia. Il tutto, sia veramente avvenuto o si tratti di una pura invenzione annalistica, ha, s'intende, il valore di un simbolo; tant'è che in epoca pienamente storica un patrizio che avesse voluto farsi eleggere tribuno della plebe doveva prima farsi adottare da un plebeo, diventando così plebeo agli effetti della legge.

Nello stesso anno la discordia tra patrizi e plebei sta per esplodere in forma di un'insurrezione. Ma poi tutto si placa al fine di far fronte ad un pericolo esterno, la guerra portata da Equi e Volsci contro Roma. Questa volta è una causa esterna ad equiparare di fatto patrizi e plebei. L'equiparazione ottenuta da un pericolo comune, ricorre più d'una volta nella tradizione annalistica.

Nell'anno seguente Ariccia e Ardea rimettono a Roma la decisione circa un territorio conteso dalle due città. Si tengono comizi tributi per la decisione che normalmente, quale arbitrato comportante le relazioni di Roma con città straniere, si sarebbe demandata al senato. Ancora una volta l'assemblea popolare scavalca il senato. Né la cosa finisce qui.

Un vecchio plebeo di nome Scanzio vuol testimoniare e arringare la folla. I consoli, patrizi, glielo impediscono; glielo permettono invece i tribuni della plebe. Scanzio ricorda al popolo che il territorio conteso non spetta né ad Ariccia né ad Ardea, ma spetta a Roma perché prima apparteneva a Corìoli e Corìoli era stata conquistata da Roma. I comizi tributi votano e dànno ragione a Scanzio. Ecco dimostrato ai patrizi che Roma ci guadagna a lasciar fare alla plebe.

Da questi eventi degli anni 449-446 – e non importa se si tratti di eventi storici o di simboli annalistici – si ricava il ribadimento dell'ipotesi di pariteticità tra patrizi e plebei che, formulata dai plebei con la creazione dei *decemviri legibus scribundis*, verrà acquisita con la creazione dei *decemviri sacris faciundis*. Parrebbero tentativi di pariteticità, peraltro destinati a finire lì per mancanza di concordia.

I comizi tributi hanno sì funzionato pariteticamente al senato per la concessione di un trionfo e per una decisione arbitra-

le, ma anche *contro* il senato. I tribuni della plebe hanno funzionato pariteticamente ai consoli nel presiedere i comizi tributi, ma anche *contro* i consoli. La plebe sembra addirittura offrire un modello di pariteticità istituzionalizzabile inserendo due patrizi nel tribunato plebeo; ma è una pariteticità difettosa, carente di legge, dato che è stata ottenuta con un espediente teso proprio a scansare la legge. Infine ciò che ancora parifica realmente (o istituzionalmente) patrizi e plebei è soltanto il pericolo esterno: la guerra. Ma fino a che punto una guerra esterna può servire all'instaurazione della *pax* interna?

2. Tutto il quarto libro di Livio, che comprende gli anni 445-404, potrebbe essere considerato, dal nostro punto di vista, come il libro dell'istituzionalizzazione della pariteticità tra patrizi e plebei. La narrazione degli eventi che vanno dal 445 al 443 a.C. è stata da me definita « ciclo della censura »; l'ho fatto nel mio *Stato come conquista culturale* (II ed., Roma 1985), dove appunto questa definizione intitola il secondo capitolo. Come vedremo, è proprio la censura che permette teoricamente la pariteticità. Ma andiamo con ordine.

I plebei ottengono il *conubium*, cioè il riconoscimento legale del matrimonio tra patrizi e plebei. Il *conubium* era avversato dai patrizi per la difficoltà di riconoscere gli *auspicia* ai nati dal matrimonio misto. Ottengono inoltre, ma ancora soltanto potenzialmente, l'accesso al consolato. Gli *auspicia*, di cui diremo meglio sùbito, collegavano a livello religioso le due conquiste della plebe: il *conubium* e l'eleggibilità alla suprema magistratura. Per noi che siamo interessati al rapporto tra divinazione e cosmologia, la questione degli *auspicia* è particolarmente importante.

Gli *auspicia* erano l'osservazione degli uccelli (*aves*, donde *auspicium* da *aves-spicium*) in funzione divinatoria. Di per sé è una pratica divinatoria tra le altre. Però la questione concerne i significati specifici che le attribuirono i Romani.

I consoli, al momento del loro ingresso in carica, dovevano prendere gli *auspicia*, ossia procedere ad una *auspicatio*. Tenendo presente che anche l'azione degli àuguri era praticamen-

te una *auspicatio*, diremmo che i consoli « inauguravano » se stessi senza sottoporsi all'*auguratio*, l'« inaugurazione » esplicata dagli àuguri; in ciò la loro assunzione della carica differiva da quella dei sacerdoti per i quali era prescritta l'*auguratio*. Insomma, restando uguale la forma divinatoria, si distingueva tra sacerdoti che erano soltanto oggetti di divinazione e magistrati che erano i soggetti e gli oggetti dell'azione divinatoria. Fin qui parleremmo di autonomia magistratuale, o più precisamente di privilegio del momento decisionale sul momento divinatorio, nel senso che l'esito della consultazione dei *comitia* (l'elezione dei consoli) non poteva essere invalidato dall'esito di una consultazione divinatoria. I consoli eletti erano tenuti a conseguire formalmente un assenso divino mediante un rito « augurale », ma dovevano essere essi stessi gli esecutori del rito, escludendo così che l'eventuale dissenso umano di altri esecutori, mascherato da dissenso divino, impedisse loro di entrare in carica, eludendo in tal modo la decisione dei *comitia*. Sembrerebbe un comportamento riducibile nei termini della nostra distinzione tra « civico » e « religioso » (ivi compreso il sospetto di un surrettizio intervento del « religioso » sul « civico »). Ma intanto la nostra stessa separazione del « civico » dal « religioso » nasce da queste formulazioni romane che perciò vanno riguardate come conquiste culturali, ossia tappe di una cultura in fieri, appunto la nostra. Poi c'è dell'altro da tenere in considerazione; è qualcosa di irriducibile ai nostri schemi: l'ereditarietà degli *auspicia*.

La capacità di procedere ad una *auspicatio* circa la propria attività magistratuale veniva considerata come una specie di diritto di sangue (*ius sanguinis*). D'altra parte anche l'eleggibilità al consolato era un diritto di sangue, dato che soltanto i patrizi, ossia i nati da un patrizio, avevano l'accesso alla carica. Difficile è scindere nei termini di causa/effetto la trasmissione di padre in figlio tanto del diritto di auspicare quanto del diritto di candidarsi al consolato.

Noi diremmo – e lo diceva anche la plebe romana – che i patrizi, arrogandosi il potere di governare la città, si arrogavano anche il potere di auspicare circa il proprio governo. In-

somma metteremmo come causa l'eleggibilità a console e come effetto la riserva dell'*auspicatio* agli eleggibili. Ma così facendo sconvolgeremmo e poi riordineremmo a nostro modo il sistema culturale in cui Roma è nata ed ha mosso i primi passi. Sconvolgimento e riordinamento ci sono effettivamente stati, ma quando appunto la plebe ha conquistato il *conubium* e il diritto al consolato. Prima di quel momento la realtà storica va recepita senza sconvolgere e senza riordinare; sarebbero sconvolgimenti e riordinamenti arbitrari e soprattutto gratuiti, perché se la plebe aveva i suoi buoni motivi per farlo, lo storiografo non dovrebbe averne.

Il sistema culturale o, se vogliamo, la cosmologia di cui stiamo parlando, fissava il rapporto di una determinata etnia con gli dèi, le « forme del mondo », dunque con il cosmo nella sua rappresentazione politeistica. Quell'etnia e non altre: ogni etnia aveva il suo specifico rapporto col mondo e proprio questo rapporto distingueva una etnia dall'altra anche nell'ambito di una medesima cultura. Ora l'*auspicatio* romana, nei termini del rapporto di cui stiamo parlando, conseguiva l'adeguamento al cosmo dell'azione umana, come in genere lo conseguono le pratiche divinatorie.

Questo rapporto esclusivo tra una etnia e il mondo rappresentato dagli dèi lo troviamo in tutti i politeismi antichi; ma è riscontrabile anche nella cultura monoteistica del « popolo eletto »: il rapporto tra Dio e Israele era esclusivo, e tale da distinguere Israele tra le altre etnie del vicino Oriente. Ora, così come gli Ebrei hanno difeso la loro etnia evitando religiosamente il connubio con i gentili, anche dopo la diaspora e fino ai nostri giorni, i Romani hanno cercato di difendere la propria vietando ai discendenti dei fondatori, i patrizi, il connubio con i plebei. Se nel caso degli Ebrei tale difesa non può configurarsi portata avanti in funzione politica, ossia come un *instrumentum regni*, non dovremmo configurarcela in questi termini neppure nel caso dei patrizi romani, almeno fino al momento in cui i « diritti di sangue » (*iura sanguinis, iura gentis*) non hanno ceduto il passo ai « diritti civili » (*iura civilia*); ma ciò è accaduto a Roma e non in Israele o in altre culture antiche.

Il cedimento dei diritti di sangue ai diritti civili ha comportato una nuova formula cosmologica: il mondo non è più rapportato ad una etnia bensì adesso ad una *civitas* teoricamente estensibile ad ogni essere umano quale che sia la sua razza o il suo paese d'origine.

Se volessimo proseguire la comparazione con Israele, diremmo che la nuova Roma, quella che da etnia è diventata *civitas*, sta alla vecchia Roma come il Nuovo Testamento sta al Vecchio, e il cristianesimo sta all'ebraismo. Il « testamento » è il « patto » tra Dio e l'uomo; corrisponde esattamente alla *pax deorum* dei Romani. La comunità cristiana, nel nuovo « patto » tra divino e umano, è assai simile alla *civitas* che Roma ha formulato instaurando una nuova *pax deorum*; tant'è che S. Agostino l'ha chiamata *civitas Dei*.

3. La *civitas* romana nasce superando gli ostacoli che impedivano l'equiparazione dei plebei ai patrizi. L'eliminazione di questi ostacoli che, come si è detto, erano d'ordine etnico, da un lato ha spalancato le porte della romanità, dando il via ad un processo di romanizzazione del mondo culminato nell'estensione della cittadinanza romana a tutti i popoli dell'Impero; ma da un altro lato, ha posto il problema di difendere con strumenti nuovi la romanità stessa, dato che non lo si poteva più fare con lo strumento etnico, con il diritto di sangue.

Il problema venne risolto con la censura. Si adattò la censura a nuovo strumento di difesa della romanità. Si utilizzò la sua funzione classificatoria, e dunque qualificatoria, per decidere circa la « qualità » di coloro che, pur non essendo patrizi, aspiravano al governo della città. I censori che prima classificavano la comunità romana in base al censo, adesso l'avrebbero classificata in base alla degnità. La nuova censura stava alla vecchia come i comizi tributi, l'assemblea della *civitas*, stavano ai comizi centuriati, l'assemblea precedente che faceva della comunità romana più un *exercitus* che una *civitas*.

La vecchia censura, quella che si voleva istituita da Servio, procedeva già nel senso di una equiparazione tra patrizi e plebei, in quanto classificava in base al censo e non in base alla

nascita. Ma era una equiparazione funzionante appieno soltanto in guerra, quando cioè i Romani, patrizi e plebei, dovevano combattere *insieme* contro un nemico comune; per questo abbiamo detto che la vecchia censura faceva del popolo romano più un *exercitus* che una *civitas*. È chiaro, dunque, che l'avvento della *civitas* respingesse questo tipo di equiparazione. Lo respingeva in effetti così come respingeva Servio e la sua Fortuna.

Se Fortuna poteva dare ricchezza, non era ammissibile che la ricchezza desse anche potere politico. Sarebbe stato un affidare al caso il governo della città. Tanto valeva allora estrarre a sorte (magari con le *sortes* di Fortuna) i magistrati, invece di farli eleggere dal popolo (del resto è quanto avveniva nella democratica Atene). Al riguardo va rammentato che il modello negativo impersonato da Servio Tullio era proprio quello di un capo diventato tale senza l'ordine del popolo (*iniussu populi*); la tradizione annalistica riferita da Livio ce lo presenta infatti come il primo dei re che abbia regnato *iniussu populi*; lo si è visto a suo luogo.

In sostanza la censura « serviana » superava senza dubbio i diritti di sangue, ma non li eliminava né li sostituiva con altri diritti, tranne che con un inaccettabile e comunque inconfessabile diritto al potere fondato sulla ricchezza. Dico inconfessabile, perché un simile diritto non ha mai avuto la formulazione giuridica di *ius*, né è stato mai rivendicato pubblicamente da alcun aspirante alla massima magistratura. Invece la nuova censura aprì la strada ad una vera e propria sostituzione di *iura*; per essa si rese possibile il passaggio dai diritti di sangue ai diritti civili, dalla distinzione gentilizia dei patrizi dai plebei alla loro equiparazione civica. Ora che teoricamente tutti, anche se in pratica per il momento i soli plebei, potevano partecipare della piena romanità goduta dai patrizi per diritto di nascita, la censura rifondata stabiliva chi ne fosse degno.

La censura rifondata conferiva una personalità etica che prendeva il posto della personalità etnica; tramite la censura la personalità etica diventava anche personalità giuridica. Alla censura fu affidato « il governo della morale e dell'educazione

romana» (*regimen morum disciplinaeque Romanae*) e la «giurisdizione della degnità e indegnità (*decoris dedecorisque*) negli ordini senatorio ed equestre», di cui teoricamente ora potranno far parte anche i cittadini plebei. La nuova censura, dunque, decideva adesso della onorabilità e della dignità dei cittadini che non venivano più considerate trasmissibili per sangue (né fondabili sul censo).

Questa censura rifondata, però, essa stessa resterà una magistratura riservata ai soli patrizi. Sarebbe servita a fondare un ordine basato sul merito e non sulla nascita, ma essa stessa andava tenuta fuori da questo nuovo ordine. Come se i patrizi concedendo la pariteticità ai plebei avessero detto: volete il consolato? per ottenerlo dovete farvi simili a noi, e soltanto noi potremo giudicare adeguatamente se e chi si è fatto simile a noi. In sostanza: al posto del vecchio diritto di sangue a governare la città, troviamo il diritto di sangue a giudicare la degnità e quindi la capacità di esercitare il governo, ossia di essere un *civis Romanus* a tutti gli effetti. La differenza tra il campo d'azione del vecchio diritto di sangue e quello del nuovo sta nel fatto che il primo si estendeva a tutto il patriziato mentre il secondo era rigorosamente limitato: due soli erano i censori, essi operavano soltanto ogni cinque anni e, ogni volta, soltanto per un periodo massimo di 18 mesi.

Poi, comunque, nel 351 a.C., i plebei ottennero anche l'accesso alla censura.

4. La pariteticità fu il primo passo per arrivare alla *civitas*, ma non fu l'ultimo. La realizzazione della *civitas* prevedeva oltre che la pariteticità anche la concordia, ma se la pariteticità poteva essere istituita per legge, la concordia, quella che i Romani chiamavano *concordia ordinum*, doveva essere conseguita mediante l'azione, e necessariamente mediante azione conflittuale, almeno stando a quanto risulta dalla tradizione annalistica.

Nella narrazione liviana si comincia col proiettare all'esterno l'antica discordia tra patrizi e plebei. La si proietta sui patrizi e plebei di Ardea, come a dire: a Roma non c'è ancora concor-

dia, ma non c'è più la discordia. È una formula interessante che permette di scoprire la concezione politica sottesa alle elaborazioni annalistiche. La cacciata dei *decemviri legibus scribundis* figura come una vittoria plebea; dopo di che, ancora una vittoria plebea viene considerato il conseguimento della pariteticità. I patrizi debbono essere compensati in qualche modo; hanno, per così dire, il diritto a una rivincita. Bene, questa ideale rivincita la ottengono ad Ardea, dato che naturalmente non poteva realizzarsi in Roma. Ad Ardea la discordia tra patrizi e plebei sfocia in conflitto armato. L'esercito romano aiuta i patrizi ardeatini, e questi ottengono una vittoria sui plebei.

A Roma, dicevamo, è come se non ci fosse più discordia. Come se la discordia fosse stata cacciata da Roma. Però con la discordia si eliminava anche la dialettica patrizi/plebei che aveva espresso i due principali istituti politici della città: il consolato patrizio e il tribunato della plebe. A parte l'immagine – peraltro storicamente presente nell'elaborato annalistico – della « cacciata della discordia », è un fatto che con l'apertura del consolato ai plebei non aveva più ragione di esistere il tribunato della plebe, né d'altra parte il consolato stesso poteva restare quel che era prima: o cambiava adeguandosi alla nuova situazione o non si adeguava e allora veniva messo in crisi dalla situazione stessa. Diremmo insomma che l'acquisizione della pariteticità veniva pagata con la destabilizzazione degli istituti repubblicani.

La storia di questa destabilizzazione costituisce quella continuità cronologica che stavamo cercando per colmare il periodo di tempo che passa tra la cacciata dei *decemviri legibus scribundis* e l'istituzione dei *decemviri sacris faciundis*, due eventi che ci son parsi logicamente contigui, ossia legati da consequenzialità.

Nel 444 a.C. troviamo tribuni militari al posto dei consoli; poi un interregno (governo del senato) per mancanza di consoli; infine si riesce a ristabilire il consolato. Ma nel 439 c'è chi tenta di farsi re (Spurio Melio) e comunque in quello stesso anno il consolato cede il posto alla dittatura (di Cincinnato).

Alla crisi del consolato corrisponde una crisi del tribunato della plebe che, sempre nel 439, subisce una modificazione quantitativa e qualitativa: i tribuni diventano undici e l'undicesimo posto è occupato da un patrizio, Minucio, che per l'occasione si sarebbe fatto plebeo.

Nel 438 a.C. ricompaiono i tribuni militari con potestà consolare; poi ricompare la dittatura. Per quell'anno fu dittatore Emilio Mamerco; nel 435 fu dittatore Quinto Servilio; poi nel 434 ancora Emilio Mamerco. Nel 433 troviamo nuovamente tribuni militari con potestà consolare, e nell'anno seguente la dittatura. Fu una dittatura, quella di Aulo Postumio, voluta dal senato e dai tribuni della plebe, una volta tanto d'accordo ma contro i consoli in carica. A questa concordia negativa fa riscontro il tentativo di Aulo Postumio di « concordare » due magistrature incompatibili: il consolato e la dittatura. Erano incompatibili nel senso che non potevano operare contemporaneamente, ma quando veniva creato un dittatore automaticamente venivano rimossi dalla carica i consoli.

La dittatura prevedeva che il dittatore nominasse un aiutante, il cosiddetto *magister equitum*; bene, Aulo Postumio si prese per aiutante uno dei due consoli in carica al momento della sua creazione; quando poi partì per la guerra affidò il governo della città a questo console-*magister equitum* e al suo collega. Realizzò praticamente una triarchia: un dittatore più due consoli. Era certamente un compromesso per tener buono il partito dei due consoli che il senato e il tribunato avevano voluto esautorare, ma è anche la dimostrazione di un profondo stato di crisi delle magistrature repubblicane: venne infatti snaturata persino la dittatura, una magistratura eccezionale, oltre che le magistrature normali; d'altra parte l'uso frequente in questi anni aveva già snaturata la dittatura, privandola del carattere di eccezionalità che la rendeva compatibile col regime repubblicano.

Nel 427 a.C. vengono eletti quattro tribuni militari con potestà consolare; fu una elezione fatta con riserva mentale: l'idea era di spedire i quattro alla guerra e di approfittare

della loro assenza per eleggere due veri consoli. Seguirono interregni, processi ad ex-magistrati, l'alternarsi di tribunati militari (419, 409, 407 a.C.) e di dittature (418, 408); si ebbe persino una rivolta militare: il comandante, il tribuno M. Postumio, venne ucciso dai propri soldati.

Gli avvenimenti che vanno dal 403 al 390 a.C. sono narrati nel quinto libro di Tito Livio. È un libro che potrebbe essere intitolato all'istituzione della concordia, che finalmente sopravviene alla pariteticità, o le si aggiunge e la completa. Per questi eventi e per la loro interpretazione in tal senso rinvio al mio *Stato come conquista culturale*, e precisamente al capitolo terzo intitolato appunto « Il ciclo della Concordia ». Qui basti dire che si tratta dell'epopea di Camillo che si conclude con la sua fondazione della *concordia ordinum* e del culto della dea Concordia.

Un giudizio comparativo di Concordia introdotta da Camillo con Fortuna introdotta da Servio: la concordia concerne le assemblee deliberanti, mentre la fortuna concerne ciò che sfugge alla deliberazione e che può essere oggetto soltanto di divinazione. L'avvento della *civitas* fa spazio alle deliberazioni a scapito della divinazione.

5. Passiamo al libro sesto di Livio, e precisamente agli avvenimenti che vanno dal 389 al 367 a.C., l'anno della istituzione del decemvirato *sacris faciundis*. Sono avvenimenti che significano un restauro istituzionale, dopo l'acquisizione della pariteticità, che aveva portato alla destabilizzazione degli istituti, e della concordia, il presupposto della restaurazione innovatrice. Si conclude, in sostanza, il discorso cominciato nel 449 con la cacciata dei *decemviri legibus scribundis*.

Diremmo che la prova fallita con l'istituzione del vecchio decemvirato magistratuale viene ritentata con l'istituzione del nuovo decemvirato sacerdotale. Nelle intenzioni della plebe, come si è detto, il vecchio decemvirato doveva essere una commissione formata pariteticamente da patrizi e plebei: dieci *viri*, cinque patrizi e cinque plebei, al posto dei due consoli patrizi. Il nuovo decemvirato sarà appunto una commissione

di dieci *viri*, cinque patrizi e cinque plebei, destinata a sostituire i *duumviri sacris faciundis*. In entrambi i casi: dieci al posto di due; ma nel primo caso in un campo d'azione magistratuale e nel secondo in un campo d'azione sacerdotale. D'altronde nel campo magistratuale non c'era più l'esigenza di un decemvirato paritetico, dato che i plebei avevano ottenuto l'accesso al consolato.

Tuttavia fino a quel momento nessun plebeo era stato ancora eletto console. Subito dopo l'istituzione del decemvirato *sacris faciundis*, ecco che per la prima volta un plebeo, Lucio Sestio, diventa console. Come se il nodo da sciogliere fosse la realizzazione della commissione decemvirale paritetica ipotizzata nel 453. Tra l'ipotesi di allora e la realizzazione di adesso c'era senza dubbio una grossa differenza, almeno ai nostri occhi; però, stando alle realtà romane, la differenza si attenua: tanto i vecchi decemviri quanto i nuovi, in definitiva, dovevano consultare testi di un'alterità extra-romana (per garantire la loro validità sopra le parti) e poco conta che questa alterità fosse in un caso la grecità e nell'altro la Sibilla Cumana (peraltro essa stessa culturalmente greca).

In verità l'anno 367 a.C., in cui accadono queste cose, può essere preso come un termine a partire dal quale s'instaura la *res publica* che conosciamo nelle magistrature fondamentali e nei fondamentali sacerdozi pubblici. Quel che precede può essere considerato quasi la proiezione annalistica dell'attuale dialettica repubblicana in episodi o eventi di un passato « diverso ». Dal nostro punto di vista, che riguarda la contrapposizione tra scrivere e leggere il mondo relativizzata alla struttura socio-linguistica « rex regit regionem / legio legit legem », è possibile rilevare in modo nuovo l'evoluzione (o rivoluzione che sia) che ha portato dai *reges* ai *consules* e dalla *legio* alla *civitas*. Per conservare il *regere* e il *legere* della vecchia formula, dovremmo adesso dire: *civitas legit consules / consules regunt civitatem*. Ma è una formula che se rappresenta sufficientemente una struttura sociale storica, non è più essa stessa una struttura linguistica.

Non è più linguistica perché non significa più mediante i

radicali *reg-/leg-* e i suoi termini non sono più collegati etimologicamente. *Legere* e *regere* non significano più « leggere » e « scrivere » (il mondo), ma significano rispettivamente « eleggere » e « governare ». Nel nuovo assetto sociale i vecchi significati di *regere* e *legere* sono stati relegati all'azione sacerdotale degli àuguri che *regunt regiones* e dei decemviri che *legunt* i Libri Sibillini. Quale relazione c'è tra il *regere* degli àuguri e il *legere* dei decemviri?

Abbiamo già detto e ribadiamo: una relazione alternativa. Quando la funzione degli *augures*, che concerne decisioni umane, è in crisi, entrano in azione i *decemviri* che leggono decisioni divine. Nella normalità l'azione umana (storica) richiede una sanzione divina, e la richiesta viene fatta mediante il rito augurale (azione metastorica) che in tal modo introduce nella storia. Quando c'è crisi d'azione umana, troviamo prima un'azione divina (metastorica) che gli uomini recepiscono mediante segni (non richiesti); tale azione deve essere espiata con appositi riti e la fonte dei riti è costituita dai Libri Sibillini (metastorici), la cui lettura introduce nella metastoria.

Un'ultima notazione concernente il passaggio dalla *legio* alla *civitas*. La *legio* nel suo significato specifico di corpo militare orienta: la riforma serviana, in quanto i suoi comizi centuriati qualificano il *populus* come un *exercitus*; le lotte condotte dalla plebe mediante scioperi o minacce di scioperi, in quanto lo sciopero di cui si tratta era ogni volta l'astensione dal combattimento; il tribunato plebeo, per via della sua relazione con l'ordinamento serviano; il tribunato militare con potestà consolare, in quanto forniva di autorità civile una autorità militare. La *legio* cesserà di orientare soltanto quando i comizi tributi supereranno i comizi centuriati e gli *iura civilia* supereranno gli *iura gentilicia*. Con l'avvento della *civitas*, la *legio* diverrà una unità esclusivamente militare e orienterà esclusivamente la formazione degli eserciti.

IX. Divinazione e cosmologia

1. Chiudiamo con l'idea di aver dimostrato a sufficienza – e specialmente con la considerazione di fatti romani apparentemente estranei alla divinazione – che non si può definire la divinazione in sé, facendo astrazione dal contesto in cui rinveniamo le pratiche che assumiamo come divinatorie. Lo stesso termine « divinazione », in quanto derivato dal latino *divinatio* già indica una concezione del mondo in cui non si può fare a meno del « divino », della *divinitas*. Tanto che siamo indotti ad annoverare le pratiche divinatorie tra le componenti di una religione, anche se la nostra religione, il cristianesimo, non le include nel suo rituale (abbiamo persino preti esorcisti, ma non abbiamo preti indovini).

La contraddizione è soltanto apparente. Di fatto siamo tuttora condizionati dall'antica cultura romana che ha dato una forma alla divinazione nei termini di un rapporto con la divinità, ma così facendo ha escluso la sua dimensione previsionale, la prescienza, la conoscenza del futuro, che correntemente attribuiamo alla divinazione e che, in definitiva, è quanto viene escluso dal cristianesimo. Per intenderci: le benedizioni cristiane, in quanto riti non divinatori che tuttavia concernono azioni future, trovano riscontro nelle *augurationes* romane, in quanto gli *augures* non erano indovini cui si attribuisse la facoltà di conoscere il futuro. Essi dovevano soltanto prendere conoscenza dell'attuale volontà degli dèi. Potremmo ridurre l'introduzione romana agli eventi futuri nei termini di una formula: « se gli dèi vogliono »; corrisponderebbe alla nostra formula

« se Dio vuole ». La « benedizione » non è altro che il coinvolgimento della volontà di Dio nella volontà umana, o il rito mediante il quale si presume di realizzare il coinvolgimento.

Si dovrebbe riflettere a lungo su queste cose, ma per dare un'idea immediata della concezione romana che ancora ci condiziona, riferirò soltanto una tradizione circa i poteri augurali. Si tratta di una contestazione che il re Tarquinio, quello stesso a cui si attribuiva l'acquisto dei Libri Sibillini, muove all'àugure Atto Navio (un'analisi approfondita vi riscontrerebbe la contrapposizione tra *decemviri sacris faciundis* e *augures*). Tarquinio vuol mettere alla prova la facoltà di « indovinare » (il suo pensiero) che, secondo lui, dovrebbe avere Atto Navio per esercitare la professione di àugure. Atto Navio, invece, proverà che il rito augurale non serve per « indovinare » ma serve per coinvolgere gli dèi nella azione umana, quale che essa sia, anche, « se gli dèi vogliono », a rendere possibile l'impossibile. Tarquinio dice: compi il rito augurale e poi dimmi se è possibile fare ciò che ho in mente; lui aveva in mente appunto una cosa impossibile: tagliare una pietra con un rasoio. Atto Navio compie il rito augurale e risponde di sì. Il rasoio tagliò la pietra. Tra parentesi: questo tagliare una pietra con una lama, si direbbe un motivo legato in qualche modo alla divinazione; se si ricorda, il prenestino Numerio Suffustio scoprì le *sortes* tagliando la roccia con una lama.

A Roma così, altrove in altro modo. I Greci, pur mettendo anch'essi la divinazione in connessione con gli dèi, la considerarono soprattutto proprio quale forma di conoscenza; la chiamarono mantica (*manteia*) da una radice che ha forse prodotto anche il verbo *manthanein*, « apprendere ». L'indovino era per i Greci colui che conosceva passato, presente e futuro: è quanto si diceva del mitico indovino Calcante. Ora è questo indovino mitico che esprime il concetto greco della mantica, anche se nella attualità storica non vennero utilizzati indovini di tale specie. Comunque, neppure gli àuguri romani erano altrettanti Atti Navii, anche se il mitico Atto Navio esprimeva il concetto romano di *auguratio*. Diremmo che Calcante sta ai Greci come Atto Navio sta ai Romani, ma per dire: non c'è una

divinazione definibile facendo astrazione dai contesti culturali da cui raccogliamo gli elementi che useremmo per la definizione.

Rappresentiamoci tali contesti come cosmologie, e allora diventa possibile definire ciò che chiamiamo convenzionalmente divinazione rapportandola a ciò che, altrettanto convenzionalmente, abbiamo chiamato cosmologia. È quanto abbiamo cercato di fare in questo saggio teso alla ricerca di una definizione « cosmologica » della divinazione e di una definizione « divinatoria » della cosmologia.

2. La ricerca del rapporto tra divinazione e cosmologia risponde positivamente ai presupposti negativi, e tuttavia irrefutabili, del relativismo culturale. Voglio dire: il relativismo culturale ci vieta correttamente di restringere ai nostri concetti di divinazione e di cosmologia fatti d'altre culture, non valutabili perciò secondo il nostro proprio sistema di valori; ma non c'impedisce, anzi ci induce a individuare le singole culture storiche (o i singoli sistemi di valori) rilevando il modo con cui ogni cultura afferma se stessa adeguandosi al mondo, ossia trasformando il « naturale » (il mondo) in « culturale » (ciò che diventa oggetto della propria azione di adeguamento). Ora noi ci siamo appunto attenuti ad una funzione divinatoria definita nei termini di un adeguamento al mondo, quando abbiamo cercato, e dovunque lo abbiamo cercato, un rapporto tra divinazione e cosmologia.

Non basta, ma abbiamo anche ridotto quei termini mettendo al posto di un generico adeguamento il modo specifico di realizzazione mediante « scrittura » e « lettura » del mondo. Con il che siamo passati decisamente dal fenomenologico allo storico, perché l'avvento della scrittura (e conseguentemente della lettura) è il fatto storico che ha permesso di adeguarsi al mondo « scrivendolo » e/o « leggendolo ». E permette a noi di distinguere diversi atteggiamenti culturali a seconda che si presuma di « scrivere » il mondo per mezzo di gittate aleatorie (combinazioni casuali di segni) o ci si attenga ad una sua « lettura » come di qualcosa scritto da altri.

I due diversi atteggiamenti li abbiamo rinvenuti in due diversi momenti di una medesima cultura, quella cinese. Allora si trattava di distinguere una forma di divinazione emersa sotto la dinastia Han (II secolo a.C.) dalla precedente tradizione achilleomantica. Lo abbiamo fatto rilevando come la nuova forma operava con la cifra 5, mentre l'achilleomanzia operava con quattro cifre della seconda cinquina (6, 7, 8 e 9), rifuggendo dalla decina, in quanto doppia cinquina, e trascurando la prima cinquina come una parte del mondo non « interrogabile » (né da « interrogare »), in quanto concernente la realtà immutabile e non le « mutazioni » oggetto della pratica achilleomantica. I due sistemi ci son parsi complementari e contrapponibili: da parte dell'achilleomanzia si procede alla ricerca di combinazioni di *yang* e *yin* per « scrivere » il mondo al momento della consultazione, mentre da parte della forma divinatoria emersa sotto gli Han (ma probabilmente coeva all'achilleomanzia) si procede alla ricerca di un centro da cui poter leggere il mondo (da un altro punto di vista: si legge il mondo per poter trovare quel centro). Nel primo caso abbiamo come presupposto un mondo in fieri, nel secondo caso un mondo già fatto e immutabile o rotante attorno ad un centro.

Per la Cina possiamo parlare di complementarità, vista l'importanza parallela dei due sistemi (che del resto hanno dato vita a vari sistemi sincretistici); non così altrove, per esempio in Mesopotamia, dove la ciclicità e l'immutabilità confinaria o settoriale sono statisticamente dominanti, tanto da lasciare ben poco spazio al divenire, cioè alle « mutazioni » a cui invece è stata data tanta importanza in Cina.

In Mesopotamia il mondo non si scrive, ma si legge. Ora osserviamo che « leggere » il mondo implica il possesso della scrittura più ancora che lo stesso « scrivere ». Infatti non possiamo considerare vera scrittura il modo con cui l'achilleomante cinese o il geomante africano « scrive » il mondo, se per scrittura intendiamo il possesso di un sistema di segni adatto ad esprimere tutto ciò che può essere detto e non soltanto gli otto elementi cinesi o i sedici *odu* africani. Al riguardo, abbiamo anche visto che il *regere* dei Romani (nel senso di

« scrivere » il mondo) è propriamente un « segnare » o « contrassegnare », mentre per « scrivere » in senso proprio si è passati ad usare *scribere*.

In sostanza: si può tentare di « leggere » il mondo come se fosse « scritto », soltanto quando si è acquisita la capacità di tradurre in segni certe espressioni linguistiche; è una conquista culturale che determina (o presuppone) una specifica « mentalità ». Al già citato *Divination et Rationalité* (Parigi 1974) J. Bottero collabora con un articolo intitolato « Symptômes, signes, écritures »; qui egli crede di poter affermare che tale mentalità è stata acquisita dai Mesopotamici *dopo* l'acquisizione della scrittura: « il solo fatto di apprendere *soltanto leggendo* conferisce una mentalità particolare, completamente diversa da quella di coloro che hanno bisogno di *ascoltare* per sapere; nessun altro s'interpone tra il soggetto e le cose » (p. 154).

A quanto ci risulta, la conquista della scrittura è un fatto avvenuto per la prima volta in Mesopotamia verso la metà del XXIX secolo a.C.; è un fatto che ha dato un indirizzo specifico alla cultura mesopotamica nonché alle culture che dallo stimolo mesopotamico, diretto o indiretto, hanno poi acquisito a loro volta la scrittura.

Con la nuova « mentalità » tutto diventa leggibile; in tutto si può leggere una risposta a qualsiasi domanda. Questa potenzialità spiega probabilmente le numerose pratiche divinatorie attestate, in varie epoche, per la Mesopotamia; diremmo tutte le forme divinatorie rinvianti a « lettura » che conosciamo: lettura del cielo (astromanzia, astrologia) e, in misura minore, della terra (geomanzia); lettura dell'olio versato sull'acqua (lecanomanzia), dei segni fisiologici (fisiognomica), dei prodigi (teratomanzia), etc. etc. Tra tutte le pratiche è stata privilegiata l'estispicina, cioè la lettura dei visceri (lat. *exta*) delle vittime sacrificate. È un privilegio che i Mesopotamici le hanno attribuito facendone la divinazione per antonomasia; ma è anche un privilegio che le dobbiamo attribuire noi quando rileviamo la continuità della sua importanza nello spazio e nel tempo: ci è attestata per l'epoca sumerica; è

vastamente documentata all'inizio del II millennio; da allora in poi è sempre presente in forma massiccia e sia pure avvicendando le tecniche interpretative.

3. Il privilegio che va attribuito all'estispicio deriva certamente dalla sua connessione con l'istituto sacrificale. Il sacrificio è il modo con cui gli uomini comunicano con gli dèi, l'estispicio è il modo con cui gli dèi comunicano con gli uomini (la risposta degli dèi alla comunicazione umana).

Secondo una tradizione mesopotamica ben nota nel primo millennio a.C., il dio-sole Shamash *scrive* l'oracolo nelle viscere del montone sacrificato. Può farlo perché egli prima *legge* « la tavoletta dei destini avviluppata e non ancora aperta » (Bottero, cit., p. 159), o *legge* « la terra intera come scrittura cuneiforme » (*ibid.*, p. 161).

La comparazione può trovare un riscontro a questo modo di vedere le cose. Si ricordi il caso dei Buriati, di cui si è detto a chiusura della prima parte di questo libro: il mito del montone prototipico che ha mangiato i « libri sacri » rendendo così possibile leggere responsi oracolari nelle scapole dei montoni sacrificati a scopi divinatori. La concezione dei Buriati, che non posseggono la scrittura, è chiaramente l'eco di una formulazione i cui presupposti sono quelli mesopotamici o di derivazione mesopotamica.

Torniamo alla connessione estispicio-sacrificio. In realtà veniva « letta » tutta l'azione sacrificale e non soltanto le viscere della vittima. Si « leggeva » l'uccisione della vittima, come indica un testo paleobabilonese del II millennio a.C.: « se il montone (sgozzato) batte la coda da destra a sinistra, vincerai il nemico in combattimento, se la batte da sinistra a destra sarai vinto ». Si « leggeva » l'interno delle vittime scoperto per dissezione; questo era l'estispicio che prendeva in considerazione: polmoni, cuore, intestino, reni e soprattutto il fegato. Si « leggeva » persino la cottura della vittima, traendo pronostici dal comportamento del fumo. J. Bottero, che appunto in questi termini ha rilevato la connessione estispicio-sacrificio, riconduce al sacrificio anche la lecanomanzia, che dava il re-

sponso per mezzo della disposizione di gocce d'olio gettate in un bacino (in greco *lekanos*) pieno d'acqua, e l'aleuromanzia, per la quale si usava farina (in greco *aleuros*) invece che olio. Ciò in quanto olio e farina costituivano le offerte sacrificali incruente.

Il fegato veniva inteso come il vero e proprio « mondo da leggere ». Si costruirono modelli di fegato, così come noi ci costruiamo mappamondi, modelli del mondo; in essi si ricomponeva la settorialità politeistica così come nei nostri mappamondi si ricompone la settorialità geografica. Tali modelli ebbero grandissima diffusione; ne troviamo anche presso gli Etruschi: il famoso « fegato di Piacenza » suddiviso in zone che sono altrettanti campi d'azione divina.

Tanto l'estispicio quanto la specifica epatoscopia, l'osservazione del fegato, ebbero gran peso anche nella divinazione romana (*extispicium* è del resto un termine romano), sennonché gli indovini che la praticavano, gli aruspici, non costituirono mai un pubblico sacerdozio come era quello degli àuguri e quello dei *decemviri sacris faciundis*; l'estispicio era ritenuto una pratica etrusca e non originariamente romana. Ora questa motivazione è senza dubbio infondata; diremmo piuttosto che la condizione marginale data dallo stato romano agli aruspici (ma non all'estispicio!) significa una posizione che Roma ha assunto, per quel che concerne il « leggere »/« scrivere » il mondo, certamente diversa dalla posizione mesopotamica e delle culture politeistiche di derivazione mesopotamica. Appunto la posizione che in questa seconda parte del libro si è venuta delineando nei suoi aspetti specifici e inconfondibili.

4. Ci congediamo con la speranza di aver fornito alcune valide conclusioni e un certo numero di prospettive di ricerca. Sarebbe interessante e storicamente produttivo saggiare altre culture così come noi abbiamo saggiato quella romana alla luce del rapporto tra divinazione e cosmologia. Anche la nostra stessa cultura occidentale moderna, condizionata com'è dalla cultura romana antica nelle sue strutture ufficiali e tuttavia compatibilmente aperta a soluzioni alternative o che sembrano

tali (il problema è appunto se *siano* o *sembrino* alternative). Per es.: fino a che punto la presenza di forme divinatorie, quali che siano, comporta un rifiuto della cosmologia ufficiale (tanto scientifica quanto religiosa), dato che esse non sono ufficialmente prese in considerazione?

Ma più che guardare al dopo-Roma dovremmo anzitutto riguardare il presupposto mesopotamico. Noi qui ci siamo contentati di rilevarlo come *forma mentis* divinatoria di una religione politeistica, anzi di una cultura che per prima ha concepito il mondo sotto forma politeistica, almeno stando alle nostre conoscenze, così come per prima ha acquisito la scrittura. Rispetto al momento mesopotamico i Romani risultano ad esso tributari tanto del politeismo quanto della scrittura, anche se certamente non per via diretta.

Ora, dopo avere accertato come i Romani siano decollati, per dir così dal « momento » mesopotamico, la questione sarebbe: da quale « momento » son decollati a loro volta i Mesopotamici? Una domanda, questa, destinata probabilmente a rimanere senza risposta, almeno senza una risposta documentata. Al documento dovrebbe supplire la comparazione.

La comparazione ci ha portati a contrapporre le combinazioni aleatorie e il consesso divino. Riguardando il tutto nei termini della relazione divinazione-cosmologia, abbiamo considerato le combinazioni aleatorie come rappresentazioni temporanee di un mondo in divenire e il consesso divino come una rappresentazione stabile di un mondo in essere. Donde le rispettive funzioni divinatorie in vista di un adeguamento dell'azione umana al mondo: o determinato dal caso o determinato dalla volontà degli dèi.

Diciamo adeguamento al mondo ma, potremmo dire, e forse meglio: ricerca di certezze. Anche un comportamento determinato dal caso fornisce certezza quando la casualità è contenuta nella esecuzione di un rito divinatorio « certo », ossia stabilmente acquisito e certamente non « casuale ». Per intenderci: le regole achilleomantiche contengono la casualità in 8 probabilità (o, raddoppiando il trigramma di base, in 64), così come le regole della geomanzia africana la contengono in 16 proba-

bilità (o 256 se si raddoppia il tetragramma di base); la certezza in entrambi i casi è data dalla oggettività matematica. Invece gli dèi, neppure come consesso divino di 12 membri, usufruiscono di tale oggettività. Quel dodici risponde allo sforzo di formulare un calendario lunisolare; la concezione di figure divine risponde allo sforzo di personificare settori del mondo. Le certezze conseguite con tali sforzi sono certamente d'ordine diverso da quelle offerte, senza sforzo, dalla oggettività matematica. Bene, a tale ordine diverso sono approdati i Mesopotamici qualche millennio fa.

Per cogliere il senso del decollo in questione che stiamo prospettando come un passaggio dall'ordine matematico all'ordine mesopotamico, suggerirei il confronto con un decollo storicamente documentato: quello che ha portato in Grecia da una logica matematica alla logica formale aristotelica.

Indice analitico*

achillea, 5, 15, 85
achilleomanzia, 5-28, 31, 34, 35, 39-45, 49, 50-62, 63, 66-69, 71, 72, 73-76, 82-88, 105-107, 109-110, 115-118, 122, 142, 169, 200
Agostino, 189
agricoltura, 58, 65, 108, 174
akitu, 148, 149
Alcmeone di Crotone, 36
alea, aleatorio, 5-13, 35, 36, 75, 94, 116, 199, 204
aleuromanzia, 203
allevamento, 108
alternanza, 5, 61, 65, 86
amore, 8, 10 (v. anche *philia*)
anamnesi, 37
ananke, 10
Anco Marzio, 138
anima, 90, 95, 96
annales, 166
anno, annualità, 17-19, 24, 40, 41, 55, 65, 70, 112-115, 148, 150, 151, 169
antenati, 69, 85, 87, 88, 89, 90, 94-99, 105
antropogonia, 60
antropologia, 30, 31
Apollo, 36, 128, 168
apostoli, 112
Appio Claudio, 181
Arabi, 73, 121
arca, 141, 142
arché, 14, 32
Ardea, 185
aria, 7, 8
Ariccia, 185
Aristotele, 36, 205
aritmomanzia, 31, 32, 126, 144
aritmosofia, 31, 32, 34, 35, 39, 90
aruspicina, 144, 203
astrologia, astromanzia, 73, 75, 110, 120-125, 201
Atene, 177, 190
Atto Navio, 199
augures, 134-137, 139, 157, 167, 169, 186, 187, 196, 197, 198, 203
auspicium, 136, 186-188
Aventino, 173, 174, 177
azzardo, 138, 153, 154, 158

babalawo, 119, 120, 127
Babele, 147-151
benedizione, 197, 198
Beonio-Brocchieri, Paolo 80, 107
Bibbia, 128, 129
bibliomanzia, 129

* Non sono quotati: i termini « cosmologia » e « divinazione », in quanto costituiscono l'oggetto di tutta la trattazione; i nomi « Cina » e « Roma », in quanto quasi tutta la prima parte è dedicata alla cultura cinese e quasi tutta la seconda parte alla cultura romana.

Bottero Jean, 201, 202
Brelich Angelo, 145, 147, 154
Buriati, 101, 202

caccia, 100
Calcante, 198
calendario, 9, 13, 18, 25, 69, 70, 72, 113, 114, 115, 121, 122, 127, 162, 205
Camillo, 194
capodanno, 147
capostipite, 97, 98
cardo, 135
Carneade, 152
caso, casualità, 69, 116, 129, 149, 153, 156, 162, 165, 168, 190, 199, 204
Castore, 173
cavalieri, 159, 176, 178
censura, 159, 162, 166, 186, 189-191
centro, 21, 22, 42, 75, 200
centuria, 159, 160
centuriatio, 160
cerchio, 55, 113
Cerere, 173, 174, 177
cheloniomanzia, 83-87
ch'i, 10, 12, 29, 39, 40, 46, 51, 52
ch'ien, 82
Ch'in, 44, 77
chiromanzia, 133
Chou, 27, 44, 74-77, 79, 81-85, 99, 105
Cicerone, 136, 141, 143, 147, 152, 154
ciclico, ciclo, 8, 10, 12, 41-44, 69, 72, 200
cielo, 5, 6, 10, 16, 17, 27-29, 46, 54, 56-59, 72, 74, 75, 77, 82, 85, 110, 149, 151
Cincinnato, 192
Cinque Virtù, v. Scuola delle Cinque Virtù
Ciuang-tze, 27
Ciuan-hiu, 57
civico, 172, 187
civitas, 139, 140, 166, 167, 176, 179, 181, 183, 189-191, 195, 196
cleromanzia, 5, 62, 73, 116, 118, 122, 127, 133, 142, 144, 168
comitia centuriata, 159-161, 166, 167, 189
comitia tributa, 166, 184, 186, 187, 189, 196
commentari, 138
concordia, 191, 194
Concordia (dea), 194
condizione umana, 30, 31, 132
confucianesimo, 27, 28, 75, 97, 98
Confucio, 27, 28, 59
consolato, 176, 178, 182, 187, 188, 191, 192, 195
contrari, v. coppie antitetiche
conubium, 186, 188
cooptatio, 184
coppie antitetiche, 32-36, 63
Corano, 128, 129
Corìoli, 185
corpi, 54
cosificazione, 132
cosmogonia, 14, 15, 17, 29, 32, 39-41, 48, 56-62, 66, 146-148
costellazioni, 121, 123
cristianesimo, 111, 112, 189, 197
cronometria, 113
cultura, 114, 119, 128, 137, 199

dadi, 145, 153, 158
decemviri legibus scribundis, 138-140, 167, 182, 183, 185, 192, 194
decemviri sacri faciundis, 140, 167, 170, 175, 176, 182, 183, 185, 192, 194, 203
decima, 112
decina, 18, 20, 22, 36, 41, 45, 54, 55, 70, 86, 107, 200
decumanus, 135
Delfi, 128
denario (sistema), 36, 45-47, 55, 60, 69, 71, 169
destino, 10, 148-151
destorificazione, 80, 93, 94
Diana, 159
dinastia, 73, 91-93
dio, dèi, v. divinità
Dionigi d'Alicarnasso, 168, 173
dittatura, 173, 193
divenire, 12, 22, 28, 34, 43, 200, 204
divinità, 73, 78, 79, 80, 95, 109, 111-120, 126, 127, 128, 134, 139, 145-149, 165, 167, 170, 173, 187-189, 197, 204
donna, v. femminile
dozzina, 40, 41, 45, 55, 70

Dumézil Georges, 156
duodenario (sistema), 40-42, 45-48, 52, 53, 55, 60, 69, 71, 169
Durand-Forest Jacqueline, 101

Ebrei, 111, 112, 150,188, 189
economia, 65
Egiziani, 78, 79, 98, 99
eleatici, 13
elementi cosmici, 5-9, 42, 67, 68, 77, 115, 116, 200
elezione, 187, 190, 195
Eliade Mircea, 147, 148
emarginati, emarginazione, 155-157, 161, 162
emerologia, 69-72, 114
Emilio Mamerco, 193
Empedocle d'Agrigento, 8-13, 14
Enuma elish, 148
epatoscopia, 203
Equi, 185
eraclitei, 13
Esagila, 148
esagramma, 7, 21, 23, 28, 118
escatologia, 45, 90, 91, 94, 95, 98
essere, 13, 34, 204
Essere supremo, 78, 82, 83
estispicio, 201-203
estrazione a sorte, v. sorteggio
Etruschi, 203
Euripide, 149
exta, 201

Fabio Massimo, 175
faraone, 79, 80
fegato, 202, 203
femminile, 61, 65, 66, 155-157, 164, 168, 169
Fenestella, 163
feng sciui, 73
fenomenologia religiosa, 80, 82, 97
festa, 114
feudalità, 75, 81, 87, 91, 96, 97
Fides, 145
filosofia, 12, 15-17, 26-32 (*passim*), 45, 48, 53-60 (*passim*), 64, 68
fisiognomia, 201
Fiume Azzurro, 16
Fiume Giallo, 16, 107
forme, 52, 54
Foro Boario, 155, 156, 199
Fors, 141, 155, 161
fortuito, 149, 162, v. anche caso, casualità
Fortuna, 141-166, 190, 194
Frankfort Henri, 99
funerale, 69, 87, 88
fuoco, 5, 6, 8, 157
futuro, 197, 198

Gengis Kan, 107
geomanzia, 73-75, 88, 105, 117-125, 201, 204
geometria, 113
Gernet Jacques, 67
Gioco d'azzardo, v. azzardo
Giove, 145-147, 151, 155, 162, 169
Giunone, 147
gnoseologia, 37
«grande anno», 19
Grande Augure, v. *T'ai-pu*
Grande Regola, v. *Hung-fan*
Granet, Marcel, 64-66, 91-96
Grecia, 111, 177, 180, 182, 190, 198, 205
Guarducci Margherita, 144
guerra, 170, 186

Han, 42-44, 68, 74, 75, 85, 200
Hermes, 168
Ho-ciang-kong, 29
Horai, 13
Horus, 79
Hsia, 44, 78, 81
Huai-nan tze, 34, 56, 58, 60
huang, 77
huang-ti, 44, 77
huen, 96
Hultkrantz Åke, 100
Hung-fan, 85

i, 7, 39, 40, 46, 47, 50, 51
Iacuti, 101
iatromantica, 14, 36

Icilio, 184
ideologia, 154-156, 161
ifa, 119-121, 127
I King, 7, 61, 64, 76
I Li, 87
iniziazione, 119
Ippocrate, 36
ispirazione, 145, 168
Israele, v. Ebrei
ius, 180, 188-191, 196

Kaltenmark Max, 14-16, 26, 29, 31, 40, 41, 42, 53, 55, 56
katun, 122
kin, 123
Kong-Kong, 57, 58
kosmos, 32
Kroeber Alfred, 100
kuei, 96

Lao-tze, 23-32, 34, 35, 39, 43, 46, 52, 53, 56, 59, 60, 62
Lecanomanzia, 201, 202
legere, 129-140 (*passim*), 166, 167, 196
legio, 129-140 (*passim*), 166, 167, 195, 196
legis actio, 140, 168, 179
legis latio, 140, 168, 177-179
« lettori », 129, 132, 139, 140, 167, 175, 182
lettura, 74, 106, 109, 123, 124, 127, 134, 165, 199
Levi, leviti, 112
lex, 130-140, 167, 180, 195
Libri Sibillini, 140, 141, 167-176, 183, 196, 198
Li Chi, 9
lignaggio, 94
lineare (tempo), 76
linteata legio, 133, 134
linteus liber, 133, 134
lituo, 136
Li-tze, 39, 42, 45, 46, 49, 52, 53, 57, 60
Livio, 133, 157, 158, 161, 171-173, 177, 178, 181, 184, 190, 194
logica, 112, 205
Luan-shan, 108
luce, 65
Lucio Sestio, 195
lunazione, 112, v. anche mensilità

Madagascar, 121, 124, 125
magister equitum, 193
mandato di T'ien, v. *T'ien ming*
manteia, 198
Marduk, 148-151
maschile, 61, 65, 66, 155-157, 164, 168, 169
maschilismo, 33
matematica, 36-38, 67, 112, 126, 205
Mater Matuta, 155, 162
maternità, 146, 147, 155
mathema, 36
matrilinearità, 92, 93
matrimonio, 154, 155
Maya, 122
medicina, 36
Menenio Agrippa, 176
menologia, 114
Menone, 37
mensilità, 24, 48, 56, 69, 112-114, 148
Mesopotamia, 98, 109, 114, 126, 147, 200-205
metafisico, 27
microcosmo, 36
miele, 144
misura, 50, 52, 54, 55, 69, 113, 126
mito, 15, 18, 19, 26, 29, 30, 31, 34, 62, 93, 109, 143, 149, 151, 164, 172
monoteismo, 109, 111
Monte Sacro, 182
monti, 5-7
montone, 101, 202
Moroto, Sojun, 97
mutazione, 7, 8, 18, 19, 22, 28, 39, 44, 47, 50, 51, 75, 88, 90, 109, 115, 200

natura, 12, 13, 27, 62, 108, 114, 119, 128, 146, 150, 151, 199
naturalisti (filosofi), 13, 14, 27
neikos, 8, 9
nobiltà, 43, 91, 92, 97
« nodi », 69
nozze, v. matrimonio

Numa Pompilio, 136, 138, 157
Numerius Suffustius, 143, 144, 145, 198
numerologia, 17, 32, 34-36, 42, 45, 48, 51, 60, 61, 62, 64-66, 69, 72, 73, 74, 169
numerus, 144
Nuovo Testamento, 189

occultismo, 31
odio, 8, 10, v. anche *neikos*
odu, 116-120, 126, 142, 200
olivo, 144
oniromanzia, 144
opposti, v. coppie antitetiche
optimates, 181
oracolo, 13, 147, 168
Orazio Barbato, 181
ordine (crisi, rottura, restaurazione), 150, 151, 152, 162, 169
orientamento, 74
orizzonte, 113
oroscopo, 120
Osiride, 79, 80, 98
osirizzazione, 80, 98
osteomanzia, 69, 73-77, 81-85, 88, 89, 92, 100, 105
Ovidio, 161, 162, 163, 166
Ovius Paccius, 133, 134

P'an-ku, 16, 17, 19
parentela, 93
passaggio (rito di), 156
patrilinearità, 93
patrizi, 171-195 (*passim*)
pax, 170, 171, 173, 186, 189
pentagramma, 124
periclitari, 158
periodicità, 116
personificazione, 78-80, 82, 116, 119, 132
philia, 8, 9, 12
Pitagora, 32-37, 61, 63
Platone, 37, 38, 112
plebe, plebei, 171-196 (*passim*)
Plutarco, 163
p'o, 95
poeti, 128
politeismo, 80, 109, 111, 114, 116, 118, 120, 126, 134, 146, 147, 165, 188, 204
Polluce, 173
Polo Marco, 107
populares, 181
Postumio, 173, 193, 194
Preneste, 137, 141-147, 150-153, 165
prescienza, 197
presocratici, 13, 14, 27, 28, 32
Primigenia, 147
prodigi, 144, 157, 159
proletari, 161
Protagora, 38
publicatio, 138
punti cardinali, 16, 19, 21, 42

quadrato magico, 67, 86, 126
quadripartizione, 7, 8, 21, 40, 51

« rami », 69-72
re, regalità, 43, 77-82, 89-100 (*passim*), 105, 108, 130, 135-137, 148, 150, 156, 157, 166, 167
regere, 129-139 (*passim*), 141, 167, 195, 196, 200
regio, 130-137 (*passim*), 167, 195, 196
relativismo culturale, 199
religione, 15, 155, 156, 172, 187
Remo, 136
rex, 130, 135-138, 167, 195
rito, 30, 31, 44, 62, 114, 138, 140, 149, 151, 152, 171, 196, 198
rivelazione, 128
romanizzazione, 189
Romolo, 136, 160
rotazione, 44
rune, 101, 126

sabatico (anno), 150
sacrari, 73, 89, 97, 98
sacrificio, 84, 85, 91, 98, 110, 112, 119, 133, 202, 203
sacro, 139
Samoiedi, 101
Sanniti, 133
scapulomanzia, 101

schiavitù, 157, 162, 166
sciopero, 196
scribere, 138, 139
« scrittori », 129, 167, 168, 175
scrittura, 67, 101, 106, 123, 125, 127, 167, 168, 177, 199-204
Scuola delle Cinque Virtù, 41-44, 67, 68, 69, 72, 75
senato, 184, 185
serpente, 60
Servio Tullio, 156-164, 166, 189, 190
sessagesimario (sistema), 55, 69
sessualità, 155
« sfero », v. *sphairos*
Shamash, 202
Shang, 44, 74-84, 100, 105, 108
Shang-ti, 79, 80
shen, 95, 96
Shih Joseph, 9, 64, 66
Shi King, 61, 64
shimtu, 148
Shu King, 61, 77, 86
Shun-ti, 77
Sibilla Cumana, 169, 195
Sibillini (Libri), v. Libri Sibillini
sikili, 121, 124, 125
Sinanthropus Pekinensis, 108
sociologia, 64, 66, 92
Socrate, 27, 36, 37
sogno, 143-145
Solone, 177
sophos, 14
sopravvivenza, 90
sorteggio, 10, 138, 141, 146, 150, 190
sortes, 138, 141-146, 150-153, 154, 160, 165, 168, 190, 198
sortilegus, 141
sovrannaturale, 27
spazio, 19, 30, 48, 49, 54-57, 67, 71, 76, 87, 114, 130, 137
Spes, 145
sphairos, 8, 11, 12
spiriti, 95
Spurio Melio, 192
stella polare, 75
storia delle religioni, 64, 80, 97
subartica (cultura), 100, 101
Sudanesi, 73
T'ai, 39, 40, 44-48, 50
T'ai-ciù, 39, 40, 46, 47, 51
Taigitu, 11, 12
T'ai-i, 39, 40, 50, 51, 74, 75
T'ai-pu, 85
T'ai-sce, 39, 40, 45, 46, 48, 53, 56-58
T'ai-su, 39, 40, 45, 48, 53, 55
Tanaquilla, 157, 163, 164
T'ang, 78
Tao, 27, 29, 34, 59
taoismo, 27, 28, 31, 43, 49, 50, 56-62, 66, 75
Tao Te King, 29, 60
Tarquinio Prisco, 157, 163, 169, 198
Tarquinio Superbo, 137, 157, 163, 169, 174
tartaruga, 84-87
tempio, 114
templum, 133, 135
tempo, 15, 18, 19, 24, 30, 47-49, 52-57, 67-72, 76, 113-115, 137
tenebre, 58, 59, 65
teogonia, 14, 146
teratomanzia, 144, 157, 201
Terentillo, 171
terra, 5-10, 16, 17, 28, 29, 46, 47, 54-59, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 85, 149, 151
tetragramma, 73, 117, 118, 123, 205
Ti, 75-83, 86, 87
Tiamat, 148, 149, 151
T'ien, 74, 78-83
T'ien ming, 78, 82, 99
T'ien-ti, 74, 75
tomba, 74, 88, 98
tribunato, 176, 178, 182, 184, 192, 193, 196
trigramma, 6, 20, 21, 28, 35, 47, 50, 60, 73, 117, 123, 124, 142, 204
« tronchi », 69-71
Tullia, 163, 164
tun, 122
Tungusi, 101
tuono, 5, 6, 7
Tyche, 149

uinal, 122
umanità, 29, 30, 31, 47, 56, 60, 77
Unmori (Nigeria), 99

uomo, v. umanità
urbanizzazione, 108

Vandermeersch Léon, 67, 84, 92
vaticinio, 145, 159
Vecchio Testamento, 189
Veio, 158
ventina, 122
vento, 5, 6, 7
via della seta, 107
vigesimario (sistema), 122
virtù, 27-29, 41. V. anche Scuola delle Cinque Virtù
virtus, 156, 158, 162
Volsci, 185

Wan, 76, 77
wang, 44, 77-82

yang e *yin*, 5-12, 18, 21-23, 28, 29, 32-35, 41, 47, 54, 57-62, 63-67, 86, 95, 200
Yin (città), 84
Yoruba, 100
Yu, 77
Yuan-ki, 56

Zagmuk, 148
zodiaco, 128

Ultimi titoli pubblicati nella collana

La Cultura

A. Giuliano, *Arte greca*
I. Dalle origini all'età arcaica
II. Dall'età classica all'età ellenistica

P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*
Scrittrici medievali dal II al XIV secolo

L. Steinberg, *La sessualità di Cristo nell'arte rinascimentale e il suo oblio nell'epoca moderna*

A. Cohen-Sohal, *Sartre*

A. Schönberg, *Manuale di armonia*

F. Braudel, *L'identità della Francia*
Spazio e storia

K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*

P. Rossi, *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*

I.P. Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento*

P. Moreno, *Vita e arte di Lisippo*

L. De Rosa, *Il Mezzogiorno spagnolo tra crescita e decadenza*

M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*

J.C. Brown, *Atti impuri*
Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento

R. Strong, *Arte e potere*
Le feste del Rinascimento 1450-1650

J.D. Spence, *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci*

D.J. Gordon, *L'immagine e la parola*
Cultura e simboli del Rinascimento

B. Williams, *Sorte morale*

F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*
Guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande rivoluzione

L. Canali, *Vita, sesso, morte nella letteratura latina*

R. Romeo, *L'Italia liberale: sviluppo e contraddizioni*

R.A. Stein, *Il mondo in piccolo*
Giardini in miniatura e abitazioni nel pensiero religioso dell'Estremo Oriente

R. De Maio, *Donna e Rinascimento*

K. Mann, *La svolta*
Storia di una vita

S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*

E. Garin, *La cultura del Rinascimento*

D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*
Dal calendario festivo all'ordine cosmico

E. Leites, *Coscienza puritana e sessualità moderna*

R. Romeo, *Breve storia della grande industria in Italia 1861-1961*

K. Löwith, *La mia vita in Germania*
Prima e dopo il 1933

S. Veca, *La società giusta e altri saggi*

H. Arendt, *Rahel Varnhagen*
Storia di un'ebrea

R.A. Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista*

E.C. Keuls, *Il regno della fallocrazia*
La politica sessuale ad Atene

F. Jacob, *La statua interiore*

J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*

T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*

P. Rossi, *Max Weber*
Oltre lo storicismo

A. Grünbaum, *I fondamenti della psicoanalisi*

F. Braudel, *L'identità della Francia*
Gli uomini e le cose vol. II Tomo I - II

S. Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*

B. Geremek, *La stirpe di Caino*

A. Melucco Vaccaro, *Archeologia e restauro*

K. Löwith, *Significato e fine della storia*

A. Martinelli, M. Salvati, S. Veca, *Progetto 89*

Questo volume è stato impresso
nel mese di febbraio dell'anno 1989
presso la Tecnografica Milanese - Fizzonasco (MI)

Stampato in Italia - Printed in Italy